



# 《法鼓全集光碟版》第三輯 第六冊

## 《評介．勵行》

### 上篇 評介一人物

#### 近代中國佛教史上的四位思想家

##### 一、前言

本文所稱的近代，是從中國的明末以迄最近的一段時期。如所周知，從唐末以後的中國佛教史上，傑出的思想家不多，尤其宋代以後的中國佛教史事，也不太受到學者們的注目，但是，從明末而到現代，確實出現了幾位傑出的大思想家。

以下，我想選取其中最具代表性的四位學者，作為本文探討的重心。他們的名字是藕益智旭（西元一五九九—一六五五年）、太虛唯心（西元一八八九—一九四七年）、歐陽竟無（西元一八七二—一九四四年）、印順盛正（生於西元一九〇六年），其中三位是僧侶，歐陽氏則為居士。元明兩代的中國佛教，在近乎一片空白的情形下，最後能有藕益智旭這樣人物的出現，堪稱奇蹟。民國初年

以來，出現了三位大思想家，則是受了歐美文化的刺激，特別是接觸到了日本和西藏佛教之後的一種結果。

## 二、從各宗的分立到要求全面的統一——蕩益智旭

蕩益智旭的思想基礎是禪宗的，但他反對中國的祖師禪或公案禪，乃是以《大佛頂首楞嚴經》（以下略稱《楞嚴經》）為主的如來禪（註一）。據他自己的表白，他的佛學思想，是循著印度的馬鳴和龍樹，中國的智者（西元五三八—五九七年），澄觀（西元七三八—八三九年），而至唐宋的延壽（西元九〇四—九七五年）（註二）。實際上，他是以延壽的《宗鏡錄》為他的依歸，不過他是宋朝以後唯一把全部漢文《大藏經》看了兩遍以上的學者，所以不以中國佛教各宗派中的任何一派為滿足（註三），以往的學者們，多將他視為天臺宗的繼承者，其實他僅採用天臺宗的教判方法，作為他註釋經論的工具，而非天臺宗的因襲者；也有學者將他視為淨土宗的第九祖，其實他雖一生鼓吹淨土，但他既不贊成禪淨雙修式的參究念佛（註四），也不贊成淨土宗二祖善導（西元六一三—六八一年）的「指方立相」的修行方法（註五），他的淨土是不離我人的現前的一念心的（註六）。

對了，此所謂現前一念心，乃是蕩益智旭的哲學思想的特色所在（註七），這雖是採用了天臺智者《摩訶止觀》所說介爾一心的觀念而來，智者的介爾一心，是指我人的第六意識，也可稱作妄心，在此第六意識的任何一念之中，均含有十法界的全部，此在天臺宗稱為妄心觀的修證方法。但是蕩益智旭的現前一念心的主要任務，是在說明《大乘起信論》的「一心真如」和《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」，因為《大乘起信論》的「真如」有受熏之說，

《楞嚴經》的「如來藏妙真如性」有隨緣之義，熏於清淨則為解脫的聖者，熏於染污則為在纏的凡夫；不論隨淨緣或隨染緣，為聖者或為凡夫，真如的體性是不變的。凡夫無從親見真如的體性，日常感覺到的第六意識的心理活動，對任何人均不陌生，它雖不即是清淨的真如，也未離開清淨的真如，所以蕩益智旭創立了現前一念心

的哲學觀念，作為解釋各種經論中所持不同的論說，以期達成將各宗所持的異見異說，統一起來的目的。

是的，蕩益智旭，在教判方面，除了依從天臺的模式，並無新的發明，但是，他卻不主張把經典作硬性的規定為屬於那一層次，他以為若以圓頓的立場來看任何經典，無一不是最高的圓頓法門。因為佛法皆從佛陀的大覺智海之中流出，應機雖不同，本質無二理，不應分河飲水，而起宗派之間的爭執。因此，如果說蕩益智旭也有他的教相判攝，那麼，他是把整個的中國大乘佛教，分為禪、教、律、密、淨土的五類，又將其中教之一類，分為性相二宗，唯識為相宗，天臺、賢首等為性宗。在他看來，法性與相法，無二無別，不過是一體的兩面而已，從外向內看妄心的內含，便是性宗所本的如來藏真如心，從內向外看清淨心隨緣的活動，便是相宗所說的唯識變現。所以，他用唯識論的名相系統，註釋《大乘起信論》，又用天臺的妄心觀來會通《成唯識論》的真如觀（註八），並以《大乘起信論》的真如受熏說來融會《成唯識論》的真如不受熏說（註九）。

再說蕩益智旭，亦被視為律宗的學者，但他表面採用道宣（西元五九六一六六七年）所依的《四分律》，並且同情道宣將小乘的《四分律》會通了大乘教義，可是他對道宣脫離五部律書及律論的根據而自由制定羯磨法，極表反感（註一〇）。唯其雖重視比丘律的受持，在戒的思想方面，則更強調以梵網菩薩戒來註釋比丘戒的重要性（註一一），此在中國佛教的戒律史上，尚屬初見的例子。

唐末的中國佛教，經過會昌法難而密宗消失之後，殊少有人涉獵密教的典籍，蕩益智旭為了完成他的一部閱讀藏經的指導書《閱藏知津》，他便認真地讀完了密部的教典，因此，他雖沒有為密教開出新說，他的修持則極重儀軌和密咒。總之，有意將中國各宗的佛教思想，融會起來視為一個相互一致的整體，不論其是否辦得通，有這種要求，並且實際做了這項統一工作的人，在他之前，尚未有過。

### 三、中國傳統佛教的最後集大成者——太虛唯心

太虛唯心，乃是近代中國佛教史上劃時代的一位大師，他是一位使中國僧侶教育現代化的創始者，更是一位悲願弘深的大宗教家，即使他自稱「非研究佛書之學者」[（註一二）](#)，但他對於佛典涉獵之廣，包羅之眾，探討之勤，比之以蕩益智旭，有過之而無不及，因其係為信仰之修證而探究，非為僅止於學問而博覽，故與書生式之學者不同，從其六十四卷計七百萬言的遺著以及思想組織的角度看來，均應將他列於大思想家的名單之中。

太虛唯心與蕩益智旭之間，頗多相似之點，比如，以中國佛教為本位的主張[（註一三）](#)；以《大乘起信論》及《楞嚴經》的如來藏真如心為佛法的最高依準；以唯識名相註釋《大乘起信論》；他雖沒有襲用現前一念心的名稱，卻運用第六意識來貫串中國佛教的大乘八宗[（註一四）](#)，並且主張八宗的地位，互相建立，彼此平等[（註一五）](#)。凡此，均係受了蕩益智旭的影響。此外，蕩益出身於禪，太虛最初亦得力於禪[（註一六）](#)，後來他雖主張八宗平等，仍說「但到真個契會，則又自然進為般若（三論）宗及達摩的禪宗」[（註一七）](#)，此一點又和蕩益嘗以禪者為其基本的立場相同。

然而，太虛自有其獨特之處，他雖是立足於如來藏真如心的觀點上來看一切佛法，卻特別重視唯識法相的運用，慣常以唯識的名相解釋經論，以致有人甚至誤以他是唯識宗的學者，其實他只是在理論的說明上，為了投合現代科學觀點而方便利用唯識而已，凡涉及如來藏與唯識思想的比較時，他便以為唯識是不究竟的了。比如他說《大乘起信論》是八地菩薩馬鳴所造，唯識系的祖師所著是初地菩薩，《唯識三十頌》的作者世親，不過是未登地的加行位人[（註一八）](#)；因此，《大乘起信論》的真如，具足體、相、用的全部佛法在內，唯識論的真如，僅指本體而言，所以不說受熏[（註一九）](#)。如此一來，既將《大乘起信論》的地位提高，又將真如受熏與不受熏的兩論之矛盾點解決了。又以唯識的三性，來解釋如來藏，從《佛性論》的三種佛性配合三種如來藏，而說是與唯識論的依他起性、遍計執性、圓成實性，相一致[（註二〇）](#)。

依據太虛唯心的觀點是「法流多流，體源一味」[（註二一）](#)的，作為佛法之體的真如是一味的無差別的，有差別是說法的運用方便，他將差別的佛法，分成以「簡擇」為主的般若（三論）宗，以「有」為主的唯識宗，以「無」為主的真如宗（禪宗、天臺、賢首、密宗）。又用唯識的三性來說明此三宗的特色：般若宗擴大遍計執性而縮小其餘二性，唯識宗擴大依他起性而縮小其餘二性，真如宗擴大圓成實性而縮小其餘二性。同為圓教，而勝用各殊。但是說到真如的觀念時，又覺得唯識宗略微狹窄一些，唯識宗的真如受熏，在四緣之中，僅為因緣，真如宗的真如受熏，則亦兼所緣、等無間、增上之三緣[（註二二）](#)。

事實上，以上以唯識三性配屬解釋的三宗，即是他的教判，在他的晚年，又給了它們不同的名稱：法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗。他雖說：「以這三宗來看一切大乘佛法，沒有解不通，亦沒有不圓融。」但在他看來，法性空慧宗，攝一部分大乘佛法；法相唯識宗不能真個契會真如；唯有法界圓覺宗，「包括一切法之義，即之盡一切法為界，而為任何一法所不能超越」[（註二三）](#)。

比起藕益智旭，太虛唯心確有更多的長處，他雖強調中國本位的佛教，至少他已接觸到了歐美及日本學者們以近代科學方法處理佛學的事實，他為維護對於《大乘起信論》及《楞嚴經》的信仰，不主張以「進化之史論及科學之方法」來研究佛學[（註二四）](#)，因為那種態度的研究，對於宗教的實踐，了無實義。但他在接觸到西藏的佛法之後，便很直接地接受了宗喀巴（西元一三五七—一四一九年）所著《菩提道次第論》中，將修道的層次分作下士道、中士道、上士道的三等級，而變成了他自己的三分法：五乘共法、三乘共法、大乘不共法[（註二五）](#)。

#### 四、唯識學的中興者——歐陽竟無

以中國的佛教思想而言，能夠保持印度原來形態的，僅僅唯識宗，因其重分析重邏輯的特質，不易為偏重於整體觀念所謂仁或道



的中國環境所接受，以致由玄奘（西元六〇二—六六四年）傳入的唯識思想，僅二傳至窺基（西元六三二—六八二年）而大成其說之後不久，便在中國中絕，經過唐末之亂，唯識的章疏，也在中國消失，滿益智旭，未見窺基的唯識述記而宣揚唯識論，自有偏差之處，太虛唯心受其影響而運用唯識（註二六），當亦不能視為唯識宗的思想。到了清末之際，唯識的章疏，從日本找回中國，同時由於講求科學精神的西方治學方法的影響，致有歐陽竟無居士，極力弘揚唯識。

歐陽竟無雖與太虛唯心處身於同一時代的中國環境，兩人卻代表了兩個極端，一個以為捨中國本位佛教不願弘揚，另一個則以為中國的天臺智者，不過是五品位上的凡夫，賢首法藏（西元六四三—七一二年）多襲天臺，更不足取，所以捨印度的龍樹及無著之學便無可學（註二七）。歐陽氏初亦嘗學中國佛教，他對天臺、賢首之學，《大乘起信論》及《楞嚴經》之說，也頗有認識，然在研究龍樹的空及無著的有之後，便確定了他終身的路途，專弘唯識，那時他已年逾四十（註二八）。他從禪觀的角度上批評中國佛教，以為天臺宗雖有《六妙門》及《摩訶止觀》等書詳論禪觀方法，所述的三止三觀，若以唯識宗的圓成實義衡量，圓是圓了，但卻未實。賢首宗雖說有種種的無量三昧，但亦並未詳明，無異是無所憑藉的玄談。此外鳩摩羅什（西元三四四—四一三年）等所傳的禪學，多從小乘，並非修習大乘法門的典則。空宗的《般若經》所傳的三三昧（註二九），好則好了，不過唯識宗的《瑜伽師地論》所傳的四三昧，最為究竟。原則上，他對印度中期大乘佛教空有兩大主流的代表人物龍樹與無著，視為同等的重要，並要求以此二人的學說為基準，來衡量印證包括現存梵文佛典及西藏的典籍（註三〇）。故可以說，他是重視印度中期大乘佛教的學者，印度的中期大乘佛教的空有兩派，爭論多端，因為他是中國人，也不能脫離整體觀念的色彩，而把空有兩派，融和了起來。他說，佛陀在世時，說法隨機，所以大小空有，義理皆具。至龍樹說空，破小揚大，為大小轉移的一關鍵；無著說有，獨詳大乘，繼龍樹之說而圓滿之，所以二家缺一不可。由於無著是圓滿的大乘，所以他兼學兩家而獨弘唯識。至於中國的佛教，他認為羅什雖亦傳空宗之教，其門下卻雜有

老莊之談，真諦（西元四九九—五六九年）也傳無著的論書，卻因譯出《大乘起信論》[（註三一）](#)而使師承迷轍；唯有玄奘師資，會通無著以來各家學說，所謂佛法真面目，自是而始見於中國。他不贊同將玄奘的思想與三論宗對比而稱為空有兩派，因為三論宗學者並未見到《大般若經》，在所見空宗典籍不夠充分的情形下，成立一家之言，顯然不及玄奘對於空義的理解來得徹底。所以他以為玄奘是融貫空有兩派思想的集大成者，是真佛學，不是宗派的佛學[（註三二）](#)。像這樣以一家之說統一全體佛教的意圖，便是佛教學者們的教判方法，其特徵則為，以一切佛法皆在其本派所設的範圍之內，其本派所立的論據，則置於最高的地位。歐陽竟無，學本於唯識，玄奘及窺基之後，千餘年間，唯識早成絕學，他便以承擔此一中絕了的事業之繼續努力為己任了[（註三三）](#)。以此看來，他的唯識思想，應該是後期唯識，是根源於印度的護法、戒賢及中國的玄奘、窺基，與真諦所傳的早期唯識，有所不同。

## 五、大小乘共貫的性空論者——印順盛正

印順盛正是太虛唯心的學生，但他的佛學思想，是從對於中國佛教的體認之後，追蹤到了印度佛教的初期大乘的源頭。大致上說，中國的所謂大乘八宗，主要是根據印度的中期大乘的龍樹、無著的兩大主流而來，如來藏的思想，較為晚出，接著便大成了晚期的密教。密教雖也傳到中國，但尚未到完成階段，也未能在中國盛行。所以中國的大乘佛教，正如太虛唯心的判攝，分有三系，而藕益智旭及太虛唯心，鍾如來藏的一系，而求融貫諸宗，此與僅以如來藏思想系統中某一宗，來判攝一切佛法相比，自然開朗得多。歐陽竟無，雖標榜龍樹、無著，但仍以玄奘的後繼者自許。總之，上述三人，不論是如來藏的唯心或阿賴耶識的唯識，均未脫出印度中期大乘佛教的範疇。印順盛正，初學龍樹的《中論》，繼而研究唯識，復又回歸到中國的空宗（三論宗），因此學者們以為他是三論宗的學者。但他後來接觸到了西藏的中觀思想，更探索了原始或初型的《阿含經》及《阿毘曇論》的空觀思想，使他擺脫了中國的三



論宗，而自成其為大小乘共貫的性空論者（[註三四](#)）。縱然依然有人說他是三論宗學者，其實他的性空思想與中國的三論宗之間，頗有出入。三論宗是以宗本《中觀論》、《百論》、《十二門論》之說，起源於羅什，大成於嘉祥吉藏（西元五四九—六二三年），即與唯心的思想貫通了（[註三五](#)），所以不是純粹的空觀思想。

他推崇龍樹的中觀，也讚揚無著及世親的唯識，但他以為若局限於一，或兼兩者而並容，均不妥當，因為在印度，這兩派之間是有爭論的，並不如歐陽竟無所以為的那樣單純。他以為龍樹與無著之所同者，不過是同為南北印度佛教的綜合者，同有淨化真常唯心論之軌跡（[註三六](#)）。非如歐陽氏所見，無著之學圓滿了龍樹之說。他的角度是以經為經、以論為緯而綜合南北印度之佛教，以觀其演變，故與歐陽氏之偏於西北印度之一系，且僅以論典為主的觀點，頗有不同（[註三七](#)）。

在教判方面，太虛有三系之分，印順也有三系之說，不過，前者是就中國宗派而作的判別，後者是對印度經論所持的認識。他的大乘三系是：

- （一）性空唯名論：依《般若經》等經，龍樹、提婆、清辨、月稱等的論書而安立。
- （二）虛妄唯識論：依彌勒、無著、世親等的論書而來。
- （三）真常唯心論：依宣說如來藏、如來界、常住真心、大涅槃等一部分的大乘經典，《大乘起信論》而安立。

太虛大師將中國的大乘三系配合唯識的三性，印順法師則以為性空唯名論可釋為遍計所執性，虛妄唯識論當然是依他起性，而真常唯心論不可釋為圓成實性。因為圓成實是空性，是不生不滅的無為性和平等性，它不能像《大乘起信論》的真如心，可依之而立染淨因果（[註三八](#)）。這也等於批評了蕩益、太虛之將唯識的真如解釋為受熏的真如是不確的。

依照印順法師的觀點，唯有空的思想，方是佛法的真髓所在，佛教的根本義理是因緣，因緣生法，即是空，一切法因空而生起，不空便有障礙，便不能生起諸法，唯有空，方能建立一切法，唯有體證了空理，方能生起大慈悲，假如是不空，不論稱它為唯我、神我、唯理、唯心，均係根源於錯覺，名目雖不同，本質則無殊。以緣起性空，無我的中觀，來否定了這些絕對的觀念，方能悟了一切是相對的、依存的、流變的存在，方有真智慧的顯現（註三九）。

印順法師的博士論文是研究中國禪宗史的一部著作，他對中國佛教的認識極深，所以他能拋下中國形態的傳統思想，回歸到接通於印度原始佛教的大乘性空思想。這在中國佛教思想史上，尚無先例可見。

以上四位近代的中國佛教學者，在國際的佛教學界，可能尚少有人知道，為了將他們對於佛學所作的努力而得的成果，奉獻給一切關心中國佛教思想的學者們，所以作了如上的介紹，並請指教。

（一九七七年五月《華學月刊》六五期）

## 註解

註一、如來禪，即是如來藏禪。

註二、智旭著《靈峯宗論》卷五之二．二〇頁，及同書九之四．一六頁。

註三、同上卷首，其所作自傳名為《八不道人傳》，意即他不願屬於既有的任何宗派。

註四、同上卷五之三．四頁。

註五、《觀無量壽經疏》卷三。

[註六](#)、《靈峯宗論》卷六之四．一六頁。

[註七](#)、同上卷二之五．九頁。

[註八](#)、智旭著《成唯識論觀心法要》卷八。

[註九](#)、同上。

[註一〇](#) 拙著《明末中國佛教の研究》三六〇頁（一九七五年東京出版）。

[註一一](#)、同上三六一頁。

[註一二](#)、《太虛大師全書》卷二．四四五頁。

[註一三](#)、同上四四九頁。

[註一四](#)、藕益智旭未用大乘八宗之名，八宗名稱乃始自日本的華嚴學者凝然（Giyo Nen西元一二四〇—一三二一年）將當時日本的佛教分成大乘八宗加小乘二宗合稱十宗。此見《八宗綱要講義》一頁。故在湯用彤發表於《哲學研究》一九六二年第三期的〈論中國佛教無十宗〉一文中，特別加以論述。

[註一五](#)、《太虛大師全書》卷一〇〈大乘宗地圖〉之四的宗義圖。

[註一六](#)、同上卷二．四五四頁。

[註一七](#)、同上卷四九．一九頁。

[註一八](#)、同上卷一八．一四一〇頁。

[註一九](#)、同上卷一〇．八四七頁。

[註二〇](#) 行性、隱覆、理性，為《佛性論》卷二所出的三佛性。不空、空、空不空，為三種如來藏。不空與空的二種如來藏，出於

《勝鬘經》。至於空不空如來藏之名則為中國古德之自創，參見《太虛大師全書》卷一〇．九一八、九七四頁。

[註二一](#)、《太虛大師全書》卷二．四四六頁。

[註二二](#)、同上卷一八．一三七——一三八二頁。

[註二三](#)、同上卷二．五二三—五二五頁。

[註二四](#)、日本以望月信亨（Mochizuki Shin'ichi 西元一八六九—一九四八年）為主流的學者們主張《大乘起信論》為中國人的偽作。中國以歐陽竟無為主流的學者們，以《大乘起信論》的論旨，同於印度的數論外道。

[註二五](#)、《太虛大師全書》卷二．四五四頁。

[註二六](#)、藕益智旭以唯識義註釋《大乘起信論》，書名《大乘起信論裂網疏》，太虛唯心謂「從《成唯識論》尋得此（起信）論立說之依據點，示全論之宗脈，裂千古之疑網」。《太虛大師全書》卷一八．一四〇九頁。

[註二七](#)、《內學》第二輯二二〇頁。

[註二八](#)、東初法師著《中國佛教近代史》六六三頁（一九七四年臺灣出版）。

[註二九](#)、《內學》第一輯一六一—一九頁。空、無相、無願，為《般若經》所說的三三昧：大乘光（智）、集福王（悲）、賢守（善法不失）、健行（強健之行），為《瑜伽師地論》所說的四三昧。

[註三〇](#) 《內學》第三輯一七五頁。

[註三一](#)、《大乘起信論》是否真諦所釋，在歐陽氏不是問題，參看註二四。

[註三二](#)、《內學》第二輯二二三頁。

[註三三](#)、《內學》第一輯一二頁。

[註三四](#)、印順法師著《中觀今論》自序，《妙雲集》中編第二卷一二頁。

[註三五](#)、印順法師著《三論宗風簡說》、《妙雲集》下編第一一卷一三六—一三七頁。

[註三六](#)、《妙雲集》下編第七卷一〇八頁。

[註三七](#)、同上書一〇七頁。

[註三八](#)、同上書一三〇—一三一頁。

[註三九](#)、印順法師著《中觀今論》自序。

## 太虛大師評傳

### 一、寫作的動機

太虛大師對於近代中國佛教的影響力，是非常大的，但是，真正瞭解太虛大師的人，那就很少了，至於繼承太虛大師的思想和事業者，幾乎已經沒有這樣的人了。太虛大師，出現於世，頗像太空的彗星，出現之時，光芒萬丈，消失之後，竟又寂寂寞寞了。所不同的，太虛大師為我們留下了一部多達七百萬言的《太虛大師全書》，這是他的法身舍利，可以供作後人的研究參考。這該感謝太虛大師，也該感謝《太虛大師全書》的編校者印順法師及續明法師等的辛勞。

我對太虛大師的思想與事業，認識得實在太少，從學脈的系統上說，或可沾到幾分「再傳」的光榮，因在我的師長之中，有幾位是出於太虛大師的門下；然從思想及事業上說，我的師長一輩，也無有一人是走太虛大師的路線。



正因如此，當我南來靜修之際，有些師友給我提供學行路向的意見；當我要掩關了，又有一些好心的師友，給我提示勗勉，並且提到了古代及近代許多大德先賢的名字，要我學習他們，向他們之中的某一人看齊。但我本人，除了學佛，誰也不想學，如要東施效顰似地學這位大德或學那位大德，終究是學不成功！太虛大師便說過：「不能仿效的，仿效我的人，決定要畫虎不成反類犬。」人各有其高低與輕重不等的根機或資秉，人只能使自己學成聖賢，絕不可能學成相同於他人的聖賢，除非是成了佛，即使是佛與佛的福德智慧，是平等的，但也不是一樣的。故在古聖先賢之中，相近的當然有，相同的則絕對沒有。

不過，古聖先賢的行誼，均足供後人的效法和參考。所以我在修習之中，仍以古聖先賢的行誼，作為借鏡。

近代，有人將太虛、印光、弘一、虛雲四位大德，與明末的蓮池、紫柏、憨山、蕩益四位大德，相提並論，並許為兩個時代的八位大師，因此我對這八位大師的著述，均約略看了一些，到現在為止，比較地說，我受蕩益與弘一兩位大師的影響稍微多一些。太虛大師的著述，我看的比較多，所受的啟發很多，但我無法學成太虛大師，這是個人氣質的問題，不是太虛大師的思想不配我接受。

正因如此，我對太虛大師的思想，總是未能認清；我也相信，今日的佛教界中，真能認清太虛思想的人，不會多。即使一些時常運用太虛論證，來發表他們自己意見的人，也少有真對太虛思想下過深入的工夫。

今天，最能明白太虛思想的人，要推印順法師，他是太虛大師的門下，也是《太虛大師全書》的主編人，但其思想，卻與太虛大師有所不同；一些太虛語句的習用者，卻又不是太虛思想的真正瞭解者，更說不上是太虛思想的繼承者或發揚者。太虛大師出現於人間，在人間發光發熱，人間對於太虛大師，竟是如此的冷漠！

我不算是瞭解太虛大師的人，但是，當我讀完《太虛大師年譜》之後，總覺得有許多話要說，並且縈迴腦際，久久不去。所

以，這篇文章，實也只是其「年譜」的讀後感而已。

《太虛大師年譜》，是由印順法師編述的，故從年譜之中，不但看到了太虛大師的崇高偉大，同時也看到了印順法師的治學精神。這使我感到，太虛大師長於恢宏廣博，印順法師優於縝密專精。他們二人的性格不同，所以思想意趣，也互有異。

最先，當我看過太虛大師的自傳以後，總以為年譜與自傳出入無幾，同時我也知道，印順法師與太虛大師的思想，互有出入，以印順法師編述太虛年譜，可能難保持平客觀的態度，所以一直沒有看它。想不到當我看完年譜，除對太虛大師更加瞭解與更加崇仰之外，對於印順法師竟也肅然起敬了。在年譜之中，雖也加入了編述者的意見與評斷，但那只有增加年譜的光彩，並無損於太虛大師的崇高偉大。尤其是對年月日期的考覈，以及年譜素材的取捨抉擇，精審縝密，大有史家的風骨。不誇、不褒、不隱、不貶，純以平實的手法，介紹太虛大師的一生，字字有根據，事事有出處。我讀了很多年譜，這一部年譜的寫作法，最能使我心折。

這是一部行誼年譜，也是一部學術年譜，其中介紹太虛大師的一生行蹤，但也扼要而有條理地介紹了太虛大師的思想。故我現在要介紹太虛大師，就得略加介這部年譜的內容。

## 二、大師的一生

縱觀太虛大師，正如李白的詩境：「黃河之水天上來」，但又「奔流到海不復回」！他像是天縱的聖賢，不假造作，便能救人救世；又像是香象渡河，迅速地度過了他偉大的一生，又去得無影無蹤了。

出世未久，父喪母嫁，等如孤兒，而與外祖母相依為命。自五歲開始，隨其次舅讀書，九歲之後，便隨其外祖母到處遊散，即在九歲以前，也因體弱多病，而致時學時輟，到十三歲，便去當百貨

店的學徒，十四歲時，竟然已有文思，而學著作文了。十五歲時又因體弱而離開了百貨店，由於外祖母有虔誠的宗教信仰，引使他在十六歲的那年，因為慕習神通而出了家。十八歲時便在天童寺得到圓瑛法師的器識，訂盟為兄弟，當時的圓瑛法師，已是二十九歲的人了。十九歲由圓瑛法師介紹至慈谿汶溪的西方寺閱《大藏經》，當其將《大般若經》快要讀完的時候，有一天竟在看經之際：「忽然失卻身心世界，泯然空寂中，靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現，如凌虛影像，明照無邊。座經數小時，如彈指頃；歷好多日，身心猶在輕清安悅中。」他是得到悟境了。自此以後，文思活躍，所學的佛學與世學，也均能隨心活用了。

二十一歲到南京楊仁山居士所辦的祇洹精舍求學，故與仁山、智光、梅光羲、歐陽竟無等，均有同學之誼；二十二歲又從西方寺去廣州參加了革命運動，並主張佛教應該要變，非變不足以通其時代。是年，又在廣州的雙溪寺初任住持；二十三歲時，因逢廣州革命失敗，而作《弔黃花崗》的詩編。同年五月，因避清廷捕捉黨人之風險，回到浙江，又至普陀山度夏，印光大師閱其詩文，即深為讚許。二十四歲，因受革命思潮的影響，在鎮江金山寺，開佛教協進會成立會，而遭舊派反對，致有「大鬧金山」的事件發生，但那完全失敗了。

二十五歲，太虛大師的戒和尚寄禪長老入寂了，寄老是其唯一心折敬仰的大德，寄老對於太虛大師，也寄望甚殷。故此對於太虛大師，是一大哀痛！當年，擔任《佛教》月報總編輯，是其從事佛教文化工作之始。首先提倡中國佛教教產的法派傳承與剃度傳承的改革，而主張寺產為僧眾公有。對於僧裝，也首次提出改良的意見：「除袈裟直裰之禮服外，他項似不妨隨俗。」

二十六歲時，由於他的抱負未能實現，自大鬧金山之後，對於佛教，頗抱悲觀，故藉泛覽新舊文學，以自消遣，多與文人往返，習近文人。但至此時，竟又倦於塵俗生活而迴俗趣真了。故至此年十月，即在普陀山掩關了，是由印光大師為其封關的。是年冬，有「一夜，在聞前寺開大靜的一聲鐘下，忽然心斷。再覺，則見光明

無際。從泯無內外能所中，漸現能所內外，遠近久暫，回復根身座舍的原狀。……心空際斷，心再覺漸現，符《起信》、《楞嚴》所說。」這是又一次的悟境，同時，也就從此而宗於《大乘起信論》與《楞嚴經》了。二十七歲，在關中著作《佛法導論》，是其有系統的著作之始。由其所讀經論的影響，故主張：「整僧之在律，而攝化學者世間需以法相。」這是他後來整僧及化世思想的基本觀念。同時見到革命建國的形勢及需要之後，編著了一部《整理僧伽制度論》，期能健全中國的佛教，但他失敗了！但對僧裝問題，又主張「袍衫如舊」，而傾向於保守了。

二十八歲，作成《首楞嚴經攝論》，本《楞嚴經》義，以總持大乘，得中國佛學的綱要，這也是他當時佛學思想的結晶。同時就在這年，對於唯識義，又有所悟，他說：「曾於閱述記至釋〈假智詮不得自相〉一章，朗然玄悟，冥會諸法離言自相，真覺無量情器一一塵根識法，皆別別徹見始終條理，精微嚴密，森然秩然，有萬非昔悟的空靈幻化堪及者。」這是第三次悟境，而且比前二次更勝了。由於悟境的關係，他的一生，論理境時，皆不出起信、楞嚴、唯識的應合與開發了。但其所講唯識乃以《大乘起信論》和會，與專宗唯識者有所不同。

二十九歲二月間出關了，十月間即代圓瑛法師應臺灣基隆靈泉寺之請，到了臺灣，參加法會，講「真常的人生」及「佛法兩大要素」。十二月二日即由靈泉寺住持善慧法師陪遊日本。十二月十五日即離開日本，這是太虛大師初次出國。

三十歲，集東遊的詩文、遊記，編成《東瀛采真錄》，轉交臺灣靈泉寺印行。當時的他，「曾有撥一代之亂而致全世界於治的雄圖，期以人的菩薩心行——無我大悲六度十善——造成人間淨土」。這是多麼豪壯的志氣。

三十一歲，那是民國八年（西元一九一九年），北京大學發動了「五四運動」。曾與出佛入儒的梁漱溟以及北京的幾位名學者晤談，並告知胡適之，宋明儒家的語錄體，是創自唐之禪宗。十一

月，應南通張季直請，講〈普門品〉於狼山觀音院。十二月，改《覺書》季刊為《海潮音》月刊。卓錫西湖，專心編輯。

三十二歲，與歐陽竟無的支那內學院，始有法義之爭。《海潮音》創刊出版。此期間，多作評論世學的文字，旨皆在於破攝世學而引歸佛法，同時也開了參用演講方式來講經的佛門新例。又鑑於俄國革命成功，共產思想日見流行，故其極力發揚中國禪的風格；「務人工以安色身」、「修佛學以嚴法身」，這是針對「僧眾分利」的世詬而發。對佛學的態度，則極端反對以進化論的歷史考證法來研究佛書，比如《大乘起信論》及《楞嚴經》，被日本學者考為偽典，這是太虛大師最最不忍的事了。而支那內學院即持相反的意見。

三十三歲，鑑於僧寺內腐外摧，而倡「僧自治說」：「須擯絕撓亂之他力——官府之摧殘，地方痞劣之欺；尤應去除本身腐敗之點，力自整頓而振興之！」同時倡導「佛之因行」：「盡吾人的能力，專從事利益人群，便是修習佛的因行。」「以敬信三寶，報酬四恩為本，隨時代方國之不同而有種種差別。」時有「佛法大系」之作，為其大乘三宗論（法性空慧宗、法相唯識宗、法界圓覺宗）的雛型。那時講說不倦，而謗毀誣控也來了。

三十四歲，出《圓覺經隨順釋科目》，又作《對辨大乘一乘》、《對辨唯識圓覺宗》、《三重法界觀》。倡道大乘平等，而宗本天臺、禪宗，得學要於《楞嚴經》、《大乘起信論》。歐陽竟無主張法相與唯識分宗，太虛大師則主張法相必宗唯識，這又是與支那內學院爭論之點。時有人將太虛大師與諦閑長老，分為新舊兩派，而其二人，的確是始終走著相反的路線。那年遊廬山，認識梁啟超，並由武漢佛教會請其與梁啟超等作佛學演講。武昌佛學院成立，僧俗兼收，法尊與法舫，就是那時的學僧；課程參取日本佛教大學，管理參取禪林規制，早晚禪誦，唯念彌勒，迴向兜率淨土為異。為駁歐陽竟無的《唯識抉擇談》而作《佛法總抉擇談》，為《大乘起信論》辯護。



三十五歲，作《評大乘起信論考證》，而對梁啟超採用日本考證的論點，加以反對，而說：「日本於今日，所以真正佛學者無一人也！」在那年舊曆新年，由武昌佛學院學生張宗載、寧達蘊發起的新佛教青年會編行《佛化新青年》出版，這是大師佛教運動中的「急進派」，以「農禪工禪」、「自食其力」、「和尚下山」等為口號。那年夏天去廬山，主持暑期講習會，並於大林寺發起世界佛教聯合會。復對佛學院的僧教育提出計畫：小學、中學、學戒、大學、研究院，共分五級，以二十四年學程，養成行解相應的僧才。又以大師終是以泛承中國本位舊傳諸宗為本，支那內學院則特宗深密瑜伽一系，故其雙方常有法義之諍的文字。

三十六歲，編成《慈宗三要》，於其特弘彌勒淨土，至此乃確然有所樹立。同時又作《志行自述》，確定了「志在整興僧（住持僧）會（正信會），行在瑜伽菩薩戒本」。他是主張僧眾與俗眾分頭並興的。又提出職業與志業之說：「故學佛之道即完成人格之道，第一須盡職業，以報他人資吾身命之恩；第二乃勤志業，以淨自心進吾佛性之德。」而主張人人有事做，人人皆學佛。那年春夏間，太虛大師的門下，以狂熱為教的革新精神，引起長老不安，各方震動，並有以印光大師為第一號魔王，諦閑長老為第二，范古農為第三，馬一浮為破壞佛法的罪魁的傳單印發。又因其在弟子王弘願學密，而引起僧俗顯密之諍。武昌佛學院的學生第一屆畢業，擬改革，而不得大部分院董支持，所以失敗了。七月十三日至十五日太虛大師所倡的世界佛教聯合會於廬山開第一屆會議，並定名第二年在日本舉行者為「東亞佛教大會」。當時在大師之下有《佛化報》、《海潮音》、《佛化新青年》等雜誌。十二月，太虛大師發生兩種新覺悟：「中華佛化之特質在乎禪宗。」「中國人心之轉移繫乎歐化。」主張以禪、律振興佛教，以佛法播於國際而變易西洋學者的思想。

三十七歲，春天武昌佛學院同學會出版《新僧》，由大醒、迦林、寄塵負責，老僧為之驚恨，太虛大師遂作《箴新僧》，以緩和老僧的惡感。是年，太虛大師多以儒學為佛化的方便，主以：1.建佛法以建信基，2.用老莊以解世紛，3.宗孔孟以全人德，4.歸佛法

以暢生性。其至晚年發揚中國文化之論點，要亦不出於此。並轉變振興中國大乘佛教以救世界的方針，為先著手於世界運動，格化西方，故令學僧會覺、大醒等學習英文。是年廈門南普陀，請常惺法師創辦閩南佛學院。當時的東密與藏密，亦成為中國佛教的氾濫混亂的局面。故作《今佛教中之男女僧俗顯密問題》，講「論即身成佛」及「中國現時密宗復興之趨勢」，主張納於教理，軌以戒律，嚴其限制。十月二十七日至十一月二十一日，組代表團出席在日本召開的東亞佛教大會，深得日人的推崇，尊之為「民國佛教界之盟主」，並有「非常」之感。太虛大師至此，並得一理想：「佛教徒當首先進行佛教的國際組織」，而以僧伽應負責，尤其不滿日本式與蒙藏式的「耽妻室、甘肉食而為僧」的佛教生活。

三十八歲，應汪大燮、熊希齡等發起的北京講經會之請，在北平中央公園社稷壇，開講《四十二章經》。又應京中教育界所組的佛學研究會之請，講「佛法概論」，以「因緣所生法」為五乘共學；「三法印」為三乘共學；「一實相印」為大乘不共學。條理佛法之義理為三階，此為大師晚年的定論。八月二十日赴星洲弘化，十月二十日回國過廈門，與在廈門的名士魯迅、顧頡剛等見面晤談，魯迅對大師的印象是「和易近人，思想通泰」。

三十九歲，元月講「佛之修學法」於尚賢堂，其對佛法的重要意見，悉攝於此。復感所作《整理僧伽制度論》已失時效，而作《僧制今論》。為了改良經懺而設法苑，希望以此除去迷妄，擴大組織，獲得經濟基礎，用作新僧運動，但是失敗了！又因歐陽竟無主張在家人可為出家之師，得受出家人的禮拜，故作《與竟無居士論作師》以責之。是年九月，得蔣中正先生電邀，遊奉化雪竇寺，並為其夫婦（經國先生之母）略說《心經》大意。中正先生並因此而捐三千元助大師赴歐美遊化之行。十月作《真現實論》，大師獨到的思想，多含攝其中，足以貫攝一切佛法，破攝一切世學；他說：「佛陀為無主義之現實主義者。而現實主義，雖鏡涵萬流，含容一切，要非佛陀不足以正其名也。以簡別世俗現實主義，故名卅《真現實論》。」是年十二月，又著《自由史觀》，他說：「吾人正當之所為，唯自用自由源泉之心知活動，自解放重重被囚之桎

楷，以增進其自由而完成其自由之本性耳。」這是大師的名作之一。至此，大師的主要思想，已經完成了。可惜的是，他所計畫中的《真現實論》，共分「宗依」、「宗體」、「宗用」的三大部，「宗依論」是完成了，「宗用論」是編集文化、宗教、哲學等單篇的文集，至於「宗體論」，他預計有理、行、果、教、教理行果等五大章，但僅寫出初章，他就去世了，真是眾生的福薄！

四十歲，因為在建僧事業上屢受挫折，對於建僧的信心大減，故有「或轉身從事於十善菩薩行」的返俗意念。閩南佛學院由大師命大醒及芝峯去主持學務。大醒編行《現代僧伽》，多涉人之臧否，為老派所痛心。是年內政部長薛篤弼，提議改僧寺為學校，中央大學教授邵爽秋，擬有廟產興學的具體方案，大師因作「對於邵爽秋廟產興學運動的修正」，然當時佛教尚無政府認可的合法組織，交涉不易，因而提出佛教的革命方案，主張建設佛僧、佛化、佛國的三佛主義。並說：「中國的佛教革命，絕不能拋棄有二千年歷史為背景的僧寺」，而要「以人生佛教，建中國僧寺制」。故講「人生的佛學」：「佛法雖普為一切有情類，而以適應現代之文化故，當以『人類』為中心，而施設契時機之佛學。」是年六月應蔣司令邀，大師謁於司令部，告以放洋日期。並得蔣總司令的贊同而成立中國佛學會籌備處於南京萬壽寺，此為國民政府下，中國佛教始有正式組織的雛型，但因教內不合作，老上座、名居士別有用心而致失敗了。八月十一日，赴歐美遊化，自上海登船，經香港、西貢、星洲、錫蘭、埃及的開羅，船行凡月餘，始初抵法國的馬賽。發表「西來講佛學之意趣」，他說：「歐洲今富聖人之才而缺聖人之道，吾人今有聖人之道而乏聖人之才。有道乏才，則不足證其道；富才缺道，則不足以盡其才。得聖人之才以授聖人之道，是為吾至歐講佛學之總意趣。」後至英國、德國、美國，經夏威夷而返國，此次歐美之遊，除了講佛學，活動的目的，則在籌創世界佛學院，然其努力至最後，此一計畫終於失敗了。唯在歐美地區的佛學宣化，則深具影響，所遇者均是名流學者，所至者多為文化學府及學術團體。直至第二年三月二十九日才回國抵上海。

四十一歲，大師的徒弟大愚，自謂於廬山閉關念佛，見普賢現身，授心中心咒。因此在上海好言宿命，以神奇惑世，哄動全國，大師屢戒，不唯不聽，其徒屬反而誹毀大師，大師的正信弟子王森甫等，也受其惑，但在未幾之間，大愚便鎩羽潛形了。是年大師以政府的管理寺廟條例，不利佛教，而作《佛寺管理條例之建議》。又以建議未被政府採納，而作《評監督寺廟條例》。〈三寶歌〉的歌詞，亦為那年所作。

四十二歲，大師以叢林精神盡失，政府又未能扶助佛教，佛教會亦難得改善，乃重新議訂建僧計畫為《建設現代中國僧制大綱》，主以「三寶之信產生僧格」以「六度之學養成僧格」。建僧四萬人，分學僧、職僧、德僧三段。此於《整理僧伽制度論》的觀點頗有修正。以往所倡「人工之新僧化」，及《僧制今論》的服勞大眾，至此已棄而不論了。是年康藏留學團的大剛，不滿大師弘化的苦心，以及建設世界佛學院的本意。而兩次電報，望大師先往西藏修學正法，再事弘通。

四十三歲，四月間出席全國佛教徒會議，被選為執行委員，會議改選，大師派獲勝，會址設於首都，中國佛教會之成立，至此始獲中央黨部的認可。但以圓瑛法師不合作而辭去常委，諸山承認的經常費亦不繳，使會務無法進行，大師鑑事難行，亦於六月聲明辭職，這是大師組織教會的又一次失敗。是年又因有大師門下揭諦老之隱，而招諦老徒屬對大師的誹謗。大師又提出他對僧教育的理想：「一支為汰除的僧教育，使之退為沙彌或優蒲，以習農工而自食其力。一支為考取的僧教育，使之入律儀院二年，教理院七年，參學處三年的學僧；養成弘法利人的職僧；由選拔為職僧，推定為德僧者以主持佛教。」但此始終未能實現其少分。

四十四歲，在世界佛學院的計畫之下，前一年北平柏林學院因經費支絀而停辦，是又在重慶北碚縉雲山，創辦漢藏教理院，正式開學。十月，應奉化蔣公延請，住持雪竇寺。又於閩南佛學院開示學僧：「現代學僧所要學的，不是學個講經的儀式，必須要能實行佛法，建立佛教，昌明佛法，而養成能夠勤苦勞動的體格，和清苦

淡泊的生活。」十月，應廈門大學教授所組文哲學會之約，講「法相唯識學概論」。

四十五歲，因有熊十力的《新唯識論》，而與熊十力及支那內學院有法義之辯。

四十六歲，因戴季陶等發起請班禪重開「時輪金剛法會」（前一年開於北平），大師就《法華經》義，作《鬥諍堅固中略論金剛法會》，以釋教內外人士對於藏密流行而憂神鬼迷信之禍國的疑諍。並且親自向班禪喇嘛執弟子禮而受金剛阿闍梨大灌頂法。是年隨卻非出家者巨贊與熊東明，歸從支那內學院學。曾編《海潮音》的弟子張化聲，轉佛而入道教。九月，大師講「唯生哲學」於東方文化研究院（由讀陳立夫的《唯生論》而來），其結論謂：「唯物論是淺的唯生論，唯識論是深的唯生論。苟善知唯生之義，則一切學術皆可作唯生論之參考，以成其唯生哲學。」

四十七歲，有人勸太虛大師於雪竇寺開壇傳戒，便作《論傳戒》，他說：「今戒種斷而僧命亡矣。續命之方，其唯有集有志住持三寶之曾受苾芻戒者二、三十人，清淨和合，閱十年持淨苾芻戒律，然後再開壇為人受苾芻戒。」向被認為是新派領袖的太虛大師，對於戒律亦持如此審慎和沈重的態度者，恐非一般人所知之事。那年，他已感到體力漸衰，而將留了二十年的鬍子剃掉，勉自振作為青年。又因中日佛學會內有巨贊及熊東明，作文指大師及其門下為勾結日本人，為害國族的誣控。故作《告日本佛教大眾》以表明心行。是年五月於南京中國佛學會，講《優婆塞戒經》，發題日，他便論及「本人在佛法中之意趣」，有謂「非研究佛書之學者」、「不為專承一宗之徒裔」、「無求即時成佛之貪心」、「為學菩薩發心而修行者——本人係以凡夫之人，得聞佛法，信受奉行着。」這是太虛大師很有價值的自白。是年十月有一錫蘭比丘公然聲言「中國無僧伽」，大師乃特晤約，與之論辯，開頭就說：「中國原有僧律之成立，時至今日，遵行律之僧伽較少耳。然說『中國無僧伽』，將中國僧伽全體否認，殊非合理。」十二月十六日，應虛雲長老之邀，訪韶關南華寺，瞻禮六祖遺身。並為大眾開示。



四十八歲，五月，大師聞知生平最誠摯的益友昱山病逝。五月三十一日，作《論僧尼應參加國民大會代表選舉》，但為歐陽竟無致書陳立夫反對之，以為「僧徒居必蘭若，行必頭陀」，「參預世事，違反佛制」。七月，日本大學請太虛大師東渡講學，大師拒絕了。時訓總監部，令各地僧侶，編入壯丁隊受軍訓，大師電函二中全會等，請一律改僧尼為救護隊訓練，以符佛教宗旨。是年中國佛教會，圓瑛法師派，運用各方關係，故得勝利，太虛大師對中國佛教會的改組運動，因之受挫！是年適逢蔣委員長五十之慶，大師於雪山設藥師法會為之祝壽，又值西安事變，大師通電全國佛教徒，聯合個別祈禱，祝蔣委員長安全。

四十九歲，芝峯編《人海燈》，與會覺、亦幻假名作《新佛教人物的檢討》，於大師略有微訾。大師因而對其員生講「新與融貫」，明示其所謂之新，與芝峯、亦幻等的新，有所異趣，主張「佛教中心的新」及「中國佛教（華文）為本位的新」。而不是「奔趨時代文化潮流或浪漫文藝的新」；不是「憑個己研究的一點心得，批評中國從來未有如法如律的佛教，而要據佛法的律制以重新設立的新」。可見太虛大師的新思想，一開始就被他的門人誤會。是年八月，即進四川，直到抗戰勝利始離開。那年，他已很明顯地感到「身心」的「早衰」了，故作《我的佛教革命失敗史》以示徒眾，希望後起，應知他的弱點及弱點的由來而自矯自勉。他說他本身的弱點：「大抵因為我理論有餘而實行不足，啟導雖巧而統率無能。」他說他失敗的由來是：「出於個人的性情氣質固多，而由境遇使然亦非少。例如第一期以偶然而燃起了佛教革命情緒；第二期以偶然而開了講學辦學的風氣；第三期以偶然而組織主導過佛教會。大抵皆出於偶然倖致，未經過熟謀深慮，勞力苦行，所以往往出於隨緣應付的態度，輕易散漫，不能堅牢強毅，抱持固執。」那年又為日軍侵略，憂心國是，而電〈告全日本佛教徒眾〉，又電〈告全國佛徒〉，呼籲抵制侵略。

五十歲，三月，在漢藏教理院講「中國的僧教育應怎樣」，他說：「養成『住持中國佛教僧寶的僧教育』，不過是我的一種計畫，機緣上，事實上，我不能去做施設此種僧教育的主持人或領導

人。而且，我是個沒有受過僧教育的人，一切的一切，都是你們——教的人及學的人，不能仿效的，仿效我的人，決定要畫虎不成反類犬，這是我的警告。」「余以身力衰朽，已不能實際上去做準備工夫，或領導模範的人。」這些話，都是他的真心話，也是感嘆語，他已努力了近三十年，能夠響應而繼起者，簡直沒有人，所以頗感失望，但他自此以後，仍為佛教做了很多事。是年與章嘉大師及虛雲長老商決，在重慶成立「中國佛教會臨時辦事處」。

五十一歲，元月十四日，常惺卒於上海，年來常惺法師任中國佛教會秘書，與圓瑛法師合作，而太虛大師始終愛其才，故作詩追念。是年三月，著手寫自傳。四月三日，復亦幻書，論革新僧制與復興佛教。他對亦幻說：「你向來頗好文藝，而於佛法勝義未加研究深入，對一般哲學與各種社會學亦鮮探涉，偶及馬（克斯）說，故亦同一般淺薄少年的驟然傾向。其實，近人的文化社會學，亦遠勝馬氏之說，況於佛法之所明耶！？為佛教徒而不信佛法為根本的、至極的、唯一的思想標準，則所謂破見，較之毀戒尤甚！直可捨佛而去，何用更自居佛徒而以改佛制為言耶！？」「余民四前，揆度我國將成一歐美式的民主國，故作《整理僧伽制度論》，為適應之建設，然以國內軍閥割據，政變迭生，及歐戰後俄國革命成，形勢異前；迨民十六，遂適應改為《僧制今論》。民二十後，外感世界經濟大恐慌，內覺中國佛教會，無由有全國之健全組織，另為《建僧大綱》之擬議，今更縮為先建一『菩薩學處』。……然其屢變，皆與整個中國相呼應而起，且皆從佛教根本信念流出。」從這封信可以看出太虛大師的苦心與偉大處，但也看出他的門下如亦幻之流的思想趨向與淺薄程度了。是年九月，為了爭取國際同情中國的抗日戰爭，太虛大師組織「佛教訪問團」，訪問西南各國，十一月十四日啟程，抵緬京（瓦城），受二千餘緬僧及萬餘中、緬、印人士之歡迎；至仰光，乘花車遊行，參加遊行群眾三萬餘人。

五十二歲，訪問團於元月九日自緬赴印度，十一日抵加爾各答，歡迎者中印各界領袖二百餘人；十七日出席國際大學歡迎會，八十高齡的泰戈爾親臨主席；三十一日，尼赫魯訪問太虛大師，並談論中日戰爭及中印文化交流等問題；二月三日，赴拘尸那的途

中，沿途民眾歡迎，大師記之以詩：「甘地尼赫魯太虛，聲聲萬歲兆民呼。波羅奈到拘尸那，一路歡騰德不孤。」印度人民將太虛大師與甘地、尼赫魯並呼萬歲，可見歡迎情緒之一斑了；二月十二日，應甘地電邀而於紡紗聲中太虛大師與之交談，太虛大師作詩讚甘地為古墨子，喻泰戈爾為活莊周；二十四日抵錫蘭可倫坡，晚開歡迎會，到會者萬餘人；二十七日晚，又有萬人歡迎大會。於離開錫蘭，即抵新加坡。四月二十八日抵西貢，五月二日抵河內，四日抵昆明，結束了五個月來的訪問工作，完成了偉大而具卓效的國民外交任務。至此，太虛大師的建僧態度又一變，主張僧青年深入叢林而施格化，較之別創僧團為便；並以為政教合一，不如分離，而保持僧伽的超然地位。同時又提出整個僧團的主張：「今後必應停止剃度女尼二十年；並嚴限非高中畢業男子正解正信佛法者，不得剃度為僧，以清其源。……對於原有僧尼，嚴密淘汰，不妨以大部分寺庵，改為佛教之救濟所與感化所而收容之，以潔其流。」復提出《菩薩學處》的計畫，以期改建佛教徒眾，此為其晚年的建僧定論。但卻由《整理僧伽制度論》的建僧八十萬，《僧制今論》建僧二十萬，《建僧大綱》四萬而二萬，至此《菩薩學處》則縮小而得「一道場」以創行了！即使一道場的菩薩學處也未建立成功！

五十三歲，計畫組織「太虛大師學生會」，但卻組而未成。是年二月，曾編《海潮音》的唐大圓卒於湖南。為了抗日，太虛大師作「出錢勞軍與布施」之廣播；漢藏教理院的學僧，亦參加三民主義青年團重慶青年夏令營。

五十四歲，由於「頃為藉徵警糧，或藉辦鄉鎮中心小學等，拘逐僧人，佔提寺產」，而作《呈行政院維護寺僧》。是年有馮玉祥、郭沫若等訪問太虛大師。

五十四歲，民國三十二年（西元一九四三年）元月十四日，與陳文淵、馮玉祥（基督教）、于斌（天主教）、白崇禧（回教）發起中國宗教徒聯誼會。二月十七日歐陽竟無卒，大師輓有「我尤孤掌增哀」之句。是年於漢藏教理院講「中國佛教」，對中國獨創之佛學，作一縱貫之敘述，講歷一年。那年內政部頒布「寺廟興辦公

益慈善事業實施辦法」，至各地佛教陷於紛亂，大師乃召集中國佛學會理監事聯席會議，發電呼籲反對，內政部不允取消，大師乃致書蔣主席，作悲憤之陳辭，而得停止實行。

五十六歲，號召各省佛教代表，來集陪都，除呼籲取消「寺廟興辦公益慈善事業實施辦法」，且呼籲組成中國佛教會，但因內政部意在提寺產辦學，大師與戴季陶、屈文六等商洽向內政、社會兩部疏通成立佛教整理委員會，由內政部指派整理委員九人，提寺產辦學之案無形打消。是年三月十五日，大師訪教育部長陳立夫，得允免漢藏教理院員生緩役事，又訪軍政部長，以全國僧侶免役從事救護工作為請。六月十二日，行政院指令軍政部，准免漢僧服常備兵役。八月九日太虛大師初次中風。初冬，蔣主席遊縉雲山與大師晤談。

五十七歲，民國三十四年（西元一九四五年）七月四日，太虛大師以德國投降，乃作〈告日本四千萬佛教徒〉，勸其慨然無條件投降。八月十日，日本真的無條件投降了。九月十四日，太虛大師離開住了八年的縉雲山。

五十八歲，民國三十五年（西元一九四六年）元月一日，太虛大師受國府勝利勳章。當然，太虛大師深覺僧伽應問政不干治，可參加各級民意代表之選舉，辦理組黨，亦無不可，但太虛大師本人不願參加黨的實際工作而作罷。是年四月抵南京，五月抵上海，頗受歡迎。七月於上海創刊《覺群》週報，發表了〈問政不干治〉之主張。

五十九歲，民國三十六年（西元一九四七年）二月二日，於廷慶寺開講「菩薩學處」，凡三日，此為太虛大師的最後說法。二月十七日，太虛大師晚年最器重的青年學僧福善，卒於上海玉佛寺，因福善的風度，頗似太虛大師的青年時代，至大師慟惜非常。三月十二日為玉佛寺退居震華封龕，說法且竟，忽腦溢血而昏厥，至十七日下午一點一刻，於玉佛寺直指軒安詳捨報。一代佛教的偉人，至此溘然長逝了！

### 三、失敗的成功者

一部長達五百四十四頁的《太虛大師年譜》，我以不足一萬字的篇幅來濃縮它，實在是一件吃力不討好的事。但我為了簡略地將太虛大師的一生介紹出來，所以如此做了；為了明白太虛大師的成敗得失，所以如此做了。

我們看了上面的介紹，可以說，太虛大師的一生，是完滿成功的；但也可以說，他是完全失敗的。他在理想的追求與創發上，總是站在時代的尖端，也總是站穩著佛教本位的立場，他所行的，沒有不是他所想的，所以他對他個人的理想建設的開創，以及他對他的宗教人格的建樹，都是完整而飽滿的；但在對外的事業上，卻是一個最不幸的失敗者或犧牲者。因他站在時代的尖端來提拔這一時代中的國家、佛教、群眾與青年，但是大家的智能太低，思想太舊，眼光太淺，所以接不上他。他要整頓佛教，組織教會，大家都怕他、妒他，乃至恨他；他要興辦教育，作育僧才，在他教育下的弟子們，卻又不接受他、不瞭解他、不滿意他，乃至叛離他與反對他。

因此，太虛大師的教育是失敗的，而且是失敗在他的門徒手裡；太虛大師的搶救佛教僧侶與寺廟的努力，也是失敗的，而且是失敗在他所要搶救的僧侶及寺廟之中！

從舊派的角度看太虛大師是新僧新派的革新運動者，所以他在廣大保守的佛教群眾之中，雖受重視，但卻並不受到敬仰，所以他在這方面的號召力，不及諦閑及圓瑛，在宗教情緒的潛勢力，又不及印光、弘一、虛雲三師的影響力之深而且長。

從新派激進分子的立場看太虛大師，乃是一個半新半舊甚至近乎保守的人物，因為太虛大師的新作風，新思想，是推陳出新，以佛教信仰為本位的新，而不是除舊更新的新，更不是一味狂熱破壞



的新。所以他的那班淺薄的門生，要對他不滿和失望，乃至脫離他，背信他。

在研究的態度方面，太虛大師反對以歷史進化論來考證佛典，乃是為了維護他自己的信仰，也是為了維護傳誦了千百年的佛典如《楞嚴經》與《大乘起信論》等的尊嚴。但他處此一切求證據的時代潮流之中，很難力排眾議而得不敗了，所以近世在教外的思想界中，談起佛學，又多喜引支那內學院的論例為論證。故在這一方面，太虛大師又是失敗的。

最可嗟嘆的，太虛大師雖未能將他理想中的僧教育制度實現，但他擁有武昌佛學院、閩南佛學院及漢藏教理院等三所培植僧青年的佛教學府，但在他所培植出來的僧青年中，竟無一人能夠接受他的思想，並且如大醒、芝峯、張宗載等門生，還常以激進而粗率的文字，攻擊舊派，而為太虛大師招致對方徒屬的無理誹謗，這簡直是為他扯臺而非擁護！最後，芝峯還了俗，張宗載走入了歧途，不再信佛。為了僧裝改革的問題，慈航也憤激揚言要脫離新僧。太虛大師從事僧伽制度及僧伽教育近四十年，最後竟然如此，實是很難令人置信的事！

這有一個最大的原因，那就是如他自己所說，他對他的事業「往往出於隨緣應付的態度，輕易散漫，不能堅牢強毅，抱持固執」，「大抵皆出於偶然倖致，未經過熟謀深慮」。但這也不能怪他，因為他的悲心太重，而這個時代的病痛太多了，也太深了！他見到一種病痛，便不由自己地要去醫治一種病痛，見到了無數的病痛，便不由自己地要去醫治無數的病痛，希望能夠醫好這個時代中的所有病痛。無奈，他的精力有限而時代的病痛多而且重！在他的一生之中，自二十二歲以後，他的一切活動，無非是在醫治這一時代的病痛。但是，病家要跟醫生合作，病痛才能痊癒，如果雖病而不接受醫生的勸告及治療，再好的醫師，也是沒有辦法。有人說，太虛大師是近代佛教的病理學家而非生理學家，說他只能為佛教看病，卻不能為佛教治病。實際上的太虛大師，既是優秀的病理學家，也是傑出的生理學家，試看他的一生，他不曾專度「象牙之

塔」型的隱士生活，他的數度閱藏與閉關，最久也僅二十八個月。住得最長久的地方是縉雲山的漢藏教理院，但他未嘗只找問題而不實踐其問題的解決途徑。奔走呼籲，足跡幾遍全世界，為的只是救人、救世、救佛教，育僧、護僧與建僧。他的理想，雖未能夠實現其少分，近代的佛教，卻因他的出世而帶來了許多的安全與新生的希望。他在佛教會的組織上雖然失敗了，佛教會的創立，卻是由他而來；他在呼籲建僧的努力上雖然失敗了，中國寺廟之未被政府全部提去，僧尼之未被勒令滅絕，卻又多分得力於他的維護；他在僧教育的建樹上雖然失敗了，近代僧教育之尚能維持著私塾式的一線命脈，卻又要溯源於他對僧教育的倡導。今日的知識僧人，多半也與他的僧教育的努力有關，他所提倡的「慈氏宗」及「人間佛教」的理想，雖未實現，今日之有「人生」或「人間佛教」的觀念者，受他的影響很大。

所以，我們的時代以及我們這一時代中的人們，既辜負了佛教，也辜負了太虛大師。太虛大師對於我們的時代以及我們這一時代中的人們，確是功德無量，恩惠無量的。

一言以蔽之：我們進步得太慢了，我們這一時代中的人心太自私了，這一時代中的青年太膚淺了，所以辜負了太虛大師的努力。正像中山先生的國民革命運動，是一種救國救民的運動，但他努力了四十年，還說「革命尚未成功」，「同志仍須努力」，直到他逝世後的今日又是四十年，國民革命尚在繼續前進中。太虛大師的境遇，實與中山先生是一樣的！直到現在為止，佛教徒中又有幾人是真能為整個佛教的前途著想的呢？他們在受到外力侵擾時，會想到希望佛教會來保護的需要，卻何嘗想到如何整頓佛教與振興佛教？如何來為佛教作育人才，如何來促進組織的健全與堅強的問題了？即使各級佛教會的領袖們，也多得過且過，未作長遠的計畫！

寫到此處，不勝感慨系之！我雖不是太虛思想的發揚者和實踐者，卻是太虛精神的崇拜者。我想：如果太虛大師的悲心稍微輕些，他在事業上或學術上的成就，當會更加卓越些，正因他的一生，皆在「隨緣應付」中匆忙度過，所以未能專志於某一志業的貫

徹始終。他對他學生的思想教育的失敗，也正因他未能悉心負起教育的實際責任，他雖主持了三個頗負盛名的佛學院，但他並未能以全部精神放在教育的工作上。他的接引的善巧是成功的，所以因他而信佛學佛的人很多，往往於一次法會之中，有成百成千的人皈依三寶，他對知識分子的接引，似乎還特具方便；但他在化與導的努力上是不足的，是不能維繫長久的，所以也是失敗的。在他行化的一生之中，雖有許多的弟子，卻未能有一位是生死不渝而能繼承其思想與事業之衣鉢的大弟子；這在負有同樣盛名的古德之中，實是一位寂寞的大師。也許是我們的時代，只需要如此的太虛大師，來維護這個青黃不接的佛教局面，所以太虛大師也就順應此一時代的需要而「隨緣應付」了吧！

但是，太虛大師是一位卓越成熟而成功的宗教家，也是一位光榮偉大而崇高的失敗者；他的精神是成功的，他的事業是失敗的——這是我對太虛大師的結論。

（一九六三年七月十七日脫稿於朝元寺，刊於《海潮音》四六卷三月及五月號）

## 劃時代的博士比丘

### 一、前言

我國在魏晉乃至到了隋唐時代，僧侶未必都是飽學之士，但在社會上不易見到的大學問家，卻能於高僧之中找到不少。那些高僧，之所以受到許多上層知識分子，乃至朝廷的尊敬和崇拜，僅靠堅苦的行持是不夠的。比如東晉的道安和廬山的慧遠師資，都是戒行堅貞、定慧拔群之士。中國佛教的基礎，也就是由這樣的僧侶們，建築而鞏固了起來。

近世以來，中國佛教，不論在戒定慧的那一方面，都在沒落退潮之中，主要原因是，佛教的人才太少，雖仍不乏苦修戒定的人，但以慧學不夠，終無法產生可大可久的影響作用。禪宗的末流，總愛把六祖惠能大師的一字不識的傳說抬起，用以搪塞他們本身的不學無知，其實，達摩大師以四卷《楞伽經》為心印，六祖則以《金剛經》為宗本，以現代學者的判斷，說六祖惠能一字不識，乃是無法接受的。不過，凡是從宗教學者而昇華為大宗教家的人，大多無暇親自執筆著作罷了。

近世中國佛教界，正因為不重視慧學，也可以說不夠資質深入慧學——佛教法義的堂奧，所以不鼓勵法義的廣泛研究，甚至於詆毀法義之學，與生死大事無關，反而是解脫生死的絆腳石。因此，第一流的學問之士，不易為僧團接受，稍微有了學問基礎的僧侶，也自覺得要比一般的同道高明，一旦發現不能和現實的環境同流，便會自然而然地離僧而去，這是佛教的最大的損失和不幸！

## 二、第一位博士比丘是誰

當我經過在臺灣深山中的將近六年的獨自修學之後，不久，竟然會來到日本，做起留學僧來，在一般人的看法，認為我已放棄了以往的宗旨，另外走上返俗或趨向返俗的目標了。其實，在我本身，絲毫沒有改變的打算。我雖對於改變了的人，同樣抱著尊敬的态度，因為，以菩薩行的角度來看，俗人的形態，更容易接近群眾，也更有力量來做發展佛教的事業，只要他們不轉而反對佛教，破壞佛法，塞翁失馬，焉知不是佛教之福。但我仍覺得佛法的中心，宜以僧侶的型範，作為命脈的維繫者，正如政黨政府的主幹，要以得力的黨員為其核心一樣。所以，以我個人的條件或資稟而言，高僧的偉大僧格是不敢自許，也不敢自期的，但卻覺得，比起卓越的在家菩薩，僅適合做一個平凡的僧人了。

所以，當我得到了瑞士某大善士的資助之後，頗有自信，中國第一個博士比丘，願以我的努力來爭取它了。因為我那完成碩士學

位的論文和以前的各項著作，頗得指導教授阪本先生的好印象，並且希望我完成博士學位之後，再離開日本。現在，雖以阪本先生的去世，我要延長一年，始可提出論文。但是，意外地，不，應該說是當然的，在今（一九七三）年的六月二十七日，我卻以代理人的身分，接受了大正大學的一名博士學位的證書。這項文學博士學位的取得者，是位比丘，但不是我，而是一位長老比丘，印順老法師。

因此，下面要把我自己的事擱在一邊，單就印順長老獲得博士學位的經過，作一番介紹，用為對於印老人的祝賀，也藉以向中國佛教界的海內外僧俗同道報喜。

### 三、印順長老獲得了文學博士學位

本年六月二十日下午，接到了大正大學教授，關口真大博士的電話通知，要求我用最快速的方法，向在美國紐約療養中的印順老法師，說在當天的教授會議中，已經一致通過，同意頒給印師文學博士學位。頒發典禮的日期，則另行通知。於是我立即拍了一份英文電報給印老，報告他學位已正式通過，並向他道喜。

關口真大先生，是這項博士論文的主審者，印師的論文是出版於一九七一年六月的《中國禪宗史》，印師雖然幾次向我提起，禪宗的史事，不是他的專門或特長，並在該書的自序之末，也說：

「我不是禪史，或佛教與中國文化關係的專究者，不想作充分具體的闡明。本書僅揭出其重要關鍵，奉獻於研究禪宗史的學者。」但卻由於這部書的出版，受到了日本佛教學界的重視，終究而獲取了學位，正如印公給我的信中自謂「無意插柳柳成蔭」了。近世研究中國禪宗史的日本學者之傑出者，當以宇井伯壽為始，柳田聖山及關口真大等人為主軸，以目前的成就而言，當推關口氏最為特出。而在《六祖壇經》作者的觀點方面，關口氏卻與我國的胡適同調，印師則別具看法，雖然看法不同，仍為關口氏所推崇，因此而成了此項學位的主審者。

我與印順長老之間，從來未發生過直接的師生關係，從系統上說，他與家師東初老人，同是太虛大師的門下，敘輩分，我只是印公的姪輩，沾不上門下的光榮。然在日本的佛教學界，因為知道印公盛名的不少，見到我時，總以為我是出於印公的門下，關口真大先生，便是其中之一，直到六月底的一次會晤之時，還為我向他的學生們作如此的介紹，我說不是，他還以為我在客氣。也就由於這麼一點光彩的誤會，我和另一位真正的印公的門生，現在擔任大正大學講師的吳老擇先生，被關口先生指名成了印公的代理人。又因為我是比丘相的僧侶，故在各種的聯繫和奔走接洽方面，也喧賓奪主，被大正大學指為印公的主要代理人了。直到六月二十七日下午三點，於大正大學校長辦公室裡，也由我代理印公，從該校校長福井康順博士的手中，接受了這項中國比丘有史以來的第一張博士文憑。然後即請吳老擇先生，代表印公，向大家致了謝詞。因為這是代表了中國佛教的光榮，也是象徵了中國佛教比丘人才的國際學術水準，所以，我和吳先生，均有如同身受的感觸。

當天，參加儀式的人，除了主持者，該校的校長，福井康順博士，另有主審教授關口博士，副審教授吉岡義豐博士，福井博士是校長，但他也是副審教授。另有事務局長末廣照延教授，文學部長竹中信常博士，總務部長橫山榮三先生，圖書館長牧尾良海教授等人，雖然簡單，而頗隆重。其中的福井博士，曾任東京大學及早稻田大學的教授，是天臺宗的大僧正，卻是日本研究中國道教的先驅者，也是道教學會的創始人，連任該會理事長達二十年之久。他也曾到中國大陸留學二年左右，他的專門是道教，涉獵的範圍，毋寧說是中國的禪和天臺。另一位吉岡博士，曾在北平住了七年之久，他是真言宗的僧侶，除了兼顧寺院的住持之職，更是一位世界性的中國道教學的權威學者，我在《天聲》雙月刊的第六號中所寫〈道教學會與道教學〉一文中，曾對這位吉岡先生，作過較詳細的介紹。因他本身是僧侶，故在中國佛教方面的涉獵，也極廣博。我雖不是大正大學的學生，大正的幾位名教授，和我於研究中國問題的學術關係上有接觸，也就熟悉了。

#### 四、可惜印順長老未能親臨

如上所說，印公長老的博士學位，是由我和他的門下吳老擇先生代理接受的。實際上，這項學位，雖然自始至終，都未勞動印公親自和大正大學作過任何直接的接觸，而其真實性和可貴性，卻是和任何一位日本的文學博士一樣，是由日本文部省，授權頒發的，在日本的文部省和大正大學，均已列入正式的學位檔案之中，只要日本的歷史存在，到了千秋萬古之後，仍可查到它的資料和記載。

記得當我來日本之先，請教印老的意見，他雖未說不贊成，但卻說了兩點意見：第一是凡為有了寺院住持職務在身的人，不論僧尼，均會於學成之後以本來面目回國，否則就很可能一去不返了。第二是若為學習日本學者們現代西洋式的治學方法，不去日本，同樣可以達到目的。正由如此，我也未曾向印老提出請他贊助留學費用的事。來日之後，我曾先後兩度返國，也都未能見到他老人家，同時他老的門下之中，也有人對我稍有一些誤會。我的瑞士來的經費，也和印老無關。所以，這項學位的活動，神使鬼差地使我成了主要的仲間人，除了因緣二字，以及我對於祖國佛教的熱愛和對印老成就的崇仰之外，便無法解釋了。

印長老畢竟和我們普通人不同，當他的《中國禪宗史》出版之後，在國內固然引起了學界的重視，書到日本，凡是研究中國佛教問題的著名學者，見到我時，均會提起這部書，尤其是大正大學已經退休的牛場真玄先生，對於印長老的著作，極為推重，並且曾為印老的《中觀今論》等書，作過全書或單章等的好多翻譯，向日本的佛教學界介紹，也可以說，印老著作之能受到日本佛教學界的注目者，固然另有如藤吉慈海（曾為印老介紹過《淨土新論》）等到臺灣訪問之後，所作的遊記報導中，也多提到印長老的大名，但對印老著作整部翻譯的人，唯此牛場先生一人了。牛場先生以為，在今日的中國佛教界，也有如印老這樣的學者僧侶，應該要讓日本的學者們知道的。故當看到《中國禪宗史》之後，立即就去和他先前的同事關口真大先生討論。關口氏說，他不能完全讀通用現代中國語寫的該書，如果從其目錄和全書的結構上看，乃是一篇可能得到



博士學位的好論文。牛場先生回家之後，馬上給我電話，希望我把這部書譯成日文，我的答覆是為了自己趕博士論文的資料蒐集和整理閱讀，已經很忙，故在自己的論文沒有提出之前，無暇旁顧。跟著他又提議，由我和吳老擇先生，各人分擔一半，將之譯出，結果仍由我和吳先生都有自己所忙的事而推辭了之後，牛場先生便要我寫信給印長老，徵求由他翻成日文的同意。那是一九七一年冬天的事，當時的印長老，正在病危住院手術之中，回信是由他的門下印海法師寫的，同意了由牛場先生譯成日文的事。

牛場先生花了三個半月的時間，將全書譯出，每四百字一張的原稿紙，達一千一百多頁，重重的一大堆，送給了關口先生。同時也進行了請求學位的試探工作。關口氏讀完譯稿，雖發現書中有許多處，和他自己的看法相左，並且有些地方稍嫌武斷，但作為一個學者，應該容許有各人所持的不同看法。最使關口氏開心的是，印老因為不是禪宗的子孫，也不受任何傳統觀念的影響，痛快淋漓地說出了他從敦煌出土的資料中，所得的新看法，像這樣放膽而談的氣度，縱然在卅本佛教學界，尚不能不有所顧忌。所以，印老此書的觀點，頗足為日本佛教學界的借鏡。同時關口氏也曾於戰時在中國住了兩年，並於數年前訪問過臺灣，從中日佛教的友誼上說，也樂於促成其事。

說到牛場先生的代為進行學位的申請試探工作，應當追溯到印老受聘為中國文化學院的教授之時，當時有一位印老的戒弟子慧嶽法師，正在我現在就讀的立正大學留學，想到印老如果有了學位該是多好，故和吳老擇先生商談，而去求教牛場先生，但因那時的印老的治學方法，雖然謹嚴卓越，卻不為日本的學界所能接受，因而無法提出相當的著作而作罷。事隔十年來，印老對於此事未曾加意，特別是在住院期中，學位於他已無必要，而牛場先生卻在積極進行，以償當年慧嶽法師的所請之願。而牛場先生也一直以為我這樣的僧侶，想必也是印老的學生，所以凡有關於此事者，每以電話相召，向印老、向大正大學的有關教授，以及其他如查詢、送稿、送書、磋商等事，都由我去奔走接頭，他總以為「師有事，弟子服其勞」，是理所當然的事。我則覺得人家外國人，對我們中國佛教

的事，既能如此熱心，感激之餘，當以更積極的精神，為此努力才對。直到事情辦好了，始知我並非福嚴學系的人，他老想要說對不起我，卻被我阻止了，我說：印老是我國的長老，我是他老人家的晚輩，我以我國有印老這樣的國際學術標準以上的人而為榮耀。

因此，我只是想說明此事的經過，沒有希望向印長老報功，更談不上要求取得什麼，如說想求取的話，我已經取得了，那就是作為中國僧侶之一者的一分光榮的欣慰。近世以來，一般的知識分子，總以中國的僧尼，是不能以學術的尺度來衡量的，所以知識分子縱然研究佛法，乃至信奉佛法，要他從學術的角度轉而對於僧尼敬信皈依，若非極少數由於特殊的神祕體驗之外，比率上是極有限的。因為論學問的幅度，即使對佛教的三藏而言，僧尼所涉的範圍是無法使得他們信服的。再加上現代化的學位，是一種標記，如果有了它，影響力是大不相同的。故我覺得，從此開始，中國佛教才真的走上現代化的第一步。

然對印長老而言，這是項虛名，有沒有它，毫無增損，事實上，在此一年半以來，他始終都在養病之中，連書信都不能親自作覆，但我喋喋不休地，一封信又一封信，勸他接受提出申請學位的建議，要他寄下各項資料，要他匯來論文的審查費。今年元月，印長老赴美，道經東京時，雖然快要水到渠成，他老尚不太樂意接受，並說他是前清出生的人，經歷兩朝，至死願做中華民國的人，如果日本文部省在學位文憑上寫成僅僅是中國籍貫，他是不接受的。我說，此事好辦，請勿掛慮。後來他從美國來信，一口拒絕，說是決定不要這項學位了。我和吳先生商量結果，一面寫信奉勸，一面則照常，同時更熱切地進行。

到了五月，大正大學通知我，並給印老出了紙公函，邀他前來東京，接受面試，同時測驗語文的能力。照規定博士學位的取得者，必須通曉三種以上的語文，英文是必具的條件，此外要有梵文、巴利文，或藏文的基本學力。可是，印老的來信說，不能教他欺騙作偽，他不懂英文，日文也只能識一個「の」字。其實，印老不希望取得此項學位的意思已很明顯。我們真的為此焦急起來。事

實上，印老如果來了，也不會如青年人一樣地接受嚴格試驗，對像他這樣一位長老比丘，所謂面試，不過藉此機會彼此見見面，然後舉行一個隆重盛大的頒授典禮，學校並已要求印老在典禮中，作三十分鐘或一小時的學術演講。所以我們仍照預定計畫進行。到了五月底，接到印老來信，說是由於他老的健康越來越惡化，看樣子只怕不能撐持下去，故可能於六月中，趕回臺灣，在如此的情形下，經過東京，不可再作任何活動。大正大學的事，託我接頭辦理。我將此信送交大正大學，關口先生看後，覺得非以最快速最簡化的方式來處理不可了，否則的話，萬一有了變化，倒是一樁極其遺憾的事了，那對於中國佛教界，對於大正大學，對於有關的教授們，都將是一樁遺憾的事。所以要求緊急召開教授會議，結果於六月二十日關口氏提案獲得通過，略去一切待行的手續，決定由我和吳先生為代理者，頒授了這項學位。

據悉，印長老的健康，現在已較平穩，祈願他能早日康復，否則我的罪過實在太大了。

## 五、日本的學位制度與治學方法

日本的博士學位頒授制度，已有好幾個階段的修訂和延續。早先應追溯到引進了西歐的學術風氣，自明治十年（西元一八七七年），創立東京帝國大學，即開始了學士稱號的頒給，到明治二十年，成立了博士和大博士的學位制度，明治三十一年，廢止了大博士而僅保留了博士。但其直到大正初年，僅五個國立大學，夠格授予博士學位，至大正七年（西元一九一八年），始核准了私立大學的大學院制度，此到昭和二十二年（西元一九四七年）廢止而與新的制度並行，即是說，凡是一九四七年以前，畢業的人，仍可依照舊制提出論文，此後的新人，則照新制頒授。舊制與新制，各有寬嚴，舊制著重學力、經歷、年齡、著作量及學術的高深度，對於學歷倒在其次，所以視博士學位的獲得者為其已達高峯點的一種榮譽標誌。印公長老是相當於明治年間出生的人，故係援用了舊制而辦

理，所以要求他提出一種以上已經出版的副論文，同時詳列經歷著述的表報，印老提出的那份洋洋大觀的經歷著述表報，是足夠的了。

至於新制的博士學位，也可分成兩種方式申請，一是按部就班，修完大學四年、碩士兩年以上、博士課程三年以上的學分和學年，然後準備當助手、助教、講師、副教授、教授，大致上說，當了講師之後，即可著手博士論文的努力，經過三、五年，準為副教授乃至教授之後，即提出上千頁的論文，那時的年齡，至少也是四十歲左右的人了。如果三十多歲，取得文學博士學位，乃是特出的人才方能辦到，不過比起舊制要待五十歲左右，有了相當數量的著作及有了特別研究成果的創獲者，較為容易一些。實際上比起日本的理工博士及歐美的博士，日本的文學博士的確很難。另一方式是沒有學歷，未經正軌的學部、大學院的學年過程，或者甲校出身而向乙校提出論文時，那就得首先接受資格考試，通過了普通語文和專門語文（攻佛教學的是受梵、巴、藏語文）及專門知識的考試，始可提出論文，其要求實際上比較嚴格了。因此，今日國內人士，以為佛學文學博士容易得，並且把那些僅僅修完博士學分而未從事實際研究和論文撰寫的人，看成博士，稱為博士，那是一個很大的誤解。

我說此話的用心，是請國人勿把長老的博士學位，看成不費力，他在本人申請過程中，好像未曾費力，而他已經費力數十年了。

再說，日本的治學方法，正如印老所說，他是未到日本留學，便學到了日本的這套方法。他曾和我談過，太虛大師反對日本學者以西洋的歷史方法論治佛學，因為這一方法破壞了太虛大師的傳統信仰，尤其是《大乘起信論》和《楞嚴經》的問題，最使太虛大師無法忍受。可是印老認為，歷史的方法論是正確而不必反對的，該反對的當是研究者所主觀的武斷和望文生義，故他對於胡適，既有反對點，也有贊同點。從這一方面看印老，他的治學精神，可能是得力於在漢口的武昌佛學院，閱讀了大量日本學者的佛學著作。然

從他的早年著作如《印度之佛教》、《中觀今論》，乃至在臺灣完成的《成佛之道》等書看來，在寫作的態度上，依然走著印度、西藏及中國古論師們造論的格局，引經據典來發揮，並組織成自己的學術理念，比如上舉三書，也不難找到印藏古論的模式，所不同者，印老是用的現代語。直到近年出版的《以一切有部為主的論師與論書的研究》、《原始佛教聖典之集成》和《中國禪宗史》三書，始見他完全採用了近代西洋的治學方式，作為他著述形態的表現方法了。所以，在此之前的印老，他的門下稱他為導師，也有稱他為論師，論師一詞，正是相當適切的尊稱，我則從不願意如此稱他。果然，目前的印老，晚年的印順博士，已脫去了古論師的傾向。但願跟著印長老前進的人，不要再以論師自期，古論師都是大菩薩，現代化的大菩薩，為什麼仍要去做古論師呢？

## 六、餘感

中國佛教界的僧尼人才太少，而中國的偉大僧人，均係靠各自的堅貞信心和不拔的悲心而完成的，佛教的命脈，是靠每一個個人的努力來維繫，尤其是年輕的一代，不要失落了自己，不要受任何環境所左右。印長老甘於寂寞，矢志為學，始有他今日的成就。他的日益求進步，求完美的治學精神，便是我們的一個榜樣。

（一九七三年八月八日《菩提樹》二四九期）

## 印順長老的佛學思想

有三種人留名世間。一是專門讓人家來寫的，一種是專門寫人的，另一種既讓人寫他又寫人。這其中當然以第三種人最偉大，既有事功，又能為後人留下思想的遺產。印順長老即是屬於第三種人。

印順長老的弟子、門生以及受他影響的佛教內外學者之間，都稱他為印順導師，又有人稱他為論師，實則他是一位偉大的三藏法師；他對佛學的深入和廣博是超宗派、超地域、超時代的。以他的著作而言，古往今來的中國佛教史上，還沒有第二個人能有這樣的涵蓋量。他除了不似古代的三藏法師們立下譯經的偉業之外，對於佛法的探討和認知極少有人能出其右。

也許有人認為我對印順長老的推崇略嫌過分，然而我既不是他的學生，也不是他的弟子，沒有必要對他做誇張的過譽之辭。由於他的著作太多，我並未全部閱讀，即使是其中的重要作品，也不曾完全精讀，因此不敢說對印老的思想有多麼透徹的認識。但每讀他的著作，不論短篇或大部，都會為我帶來啟發，並對佛法有些新的認識；因此我的著作中，或多或少帶有他老人家思想的影子。印老雖常說他是一個孤獨的佛學者，其實是「德不孤，必有鄰」。

由於他的思想是非傳統的，在數十年來的中國佛教界不時引起傳統佛教的爭議，但這種情況即將隨著時代的演變而成為過去。新一代的佛教學者已逐漸認同印老的思想，而成為中國佛教的時代主流。我雖晚學，對他的著作或思想也曾寫過幾篇文章。一九六〇年，印老的《成佛之道》出版，第二年我讀過之後，寫了一篇心得發表於《海潮音》。後來在東京留學期間，雖然功課很忙，依然抽空閱讀他的著作。

我覺得以印老的深度，在日本早就可以得到博士學位。可惜他的著作沒有採用現代學術的形式。例如只引用資料卻未註明出處，甚至連卷數都不予說明，這是古代論師以及各宗祖師造論、疏經的模式。印老畢竟是非常人，當他得到類似的反應之後，立刻採用日本現代學者撰寫論文的方式，由此而寫成的第一本書就是《中國禪宗史》，那是一九七〇年的事。

此書傳到日本，立即受到大正大學一位中國文學講師牛場真玄先生的重視而將之譯成日文，並且主張由大正大學頒予論文博士學位。當時牛場先生正好是我私人的日文老師，經過一年多的聯繫和奔走，終於在一九七三年六月二十日，由我和印老的學生吳老擇先

生代表接受這項學位。中國出家人獲得博士學位，印老是第一位，這也說明了中國有符合國際水準的佛教學者。當時的我距離得到文學博士學位尚有兩年，然心中覺得縱使我得不到學位，我們這個時代也沒有交白卷，所以感到無限高興，曾寫一篇〈劃時代的博士比丘〉作為紀念，發表於《菩提樹》二四九期。

一九七六年，我出席在美國威斯康辛大學召開的佛教歷史學會，在會中發表我的第一篇英文論文〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，介紹蕩益、太虛、歐陽竟無以及印順長老，這也是國人第一次以外文向國際介紹印老的思想。後來那篇文章收在*Studies in History of Buddhism*，由Dr. A. K. Narain主編，一九八〇年在印度德里由B. R. Publishing Coporation出版。另外我也曾為印老的《中國禪宗史》寫了一篇介紹文，登載於日本的《中外日報》。後來這兩篇文章的中文稿，在中國文化學院的《華學月刊》第十三期及六十五期分別刊出。

像印順長老這樣一位大思想家，勤於寫作，勤於發掘問題、疏解問題，並且能夠甘於寂寞，即使一生多病卻毅力過人，依舊寫作不懈，而且得享長壽，真乃國家之寶，也是佛教之福。不過他的著作太多，涉及的範圍太廣，因此使得他的弟子們無以為繼，也使他的讀者們無法辨識他究竟屬於那一宗派。由於他曾經對三論宗下過相當大的工夫，尤其在他的著作中經常表現出以龍樹思想為佛法的究竟義之特色，所以一向被認為是三論宗的學者，然而在他的自述中則不只一處說明他不屬於三論宗。

他的學生仁俊法師曾對這一點有過如下的一段說明：「中國的三論宗雖極力弘傳性空之學，然與真常、唯識大致是綜合的，故於性空的不共見地難以全彰。印公有鑑於此，遂一反向來綜合之說，乃直據中觀等之空而講《今論》（《中觀今論》），讓性空的不共見地具體呈現。這樣的講空，的確是洞察釋尊本懷而直探龍樹真髓的。中國講空的從來不曾這樣精細而獨到地講述，印公能講得徹。」（見於《海潮音》四七卷七月號）。印老自己也說：「有人說我是三論宗、是空宗，而不知我只是佛弟子，是不屬於任何宗派



的。有人稱我為論師，論師有完整而嚴密的獨到思想（近於哲學家），我博而不專精，缺乏論師的特性。」（見於《遊心法海六十年》五〇頁）。可見他不僅不是三論宗的子孫，甚至也不屬於空宗或任何一宗，並且否認自己是禪師。

印老在他的《遊心法海六十年》中告訴我們，他用心最多的有兩部書，一是《阿含經》，一是《大智度論》。他的見解就是沿著阿含的中道緣起、般若的假名性空到龍樹的中觀，這是他一貫的思想依據，也認為這是佛法的根本或主流。但他並不執意反對中觀以外的其他思想。有人誤認他反對如來藏思想，也不喜歡唯識思想，事實上他講述的第一部經就是如來藏系統的《勝鬘經》，那是一九五一年事，地點在香港屯門淨業林。比這還早的是，一九五〇年在香港大埔墟梅修精舍，就已講出了如來藏系統最重要的一部論書《大乘起信論》。

雖然他的《中觀論頌講記》是講於更早的民國三十一年（西元一九四二年），但他也沒有忽略唯識系統的論述，先講出《攝大乘論講記》，後又為韋達教授英譯的《成唯識論》寫序。同時著有《唯識學探源》一書，並且站在唯識學的立場寫過一篇〈評熊十力的新唯識論〉。印老一向主張以佛法解釋佛法，唯識固然跟中觀的思想不同，畢竟自有其本身的立場。而熊十力先生是以新儒學的立場來解釋唯識，這明明是儒學而不是佛法的唯識，所以印老不能認同，並且期期以為不可。

一般人還認為印老是經院派的考據學者，他也不承認。他說：「我重於考證，是想通過時地人的演化去理解佛法，抉示純正的佛法，而丟下不適於現代的古老方便，不是一般的考據學者。」他反對僅為學問而學問、為研究而研究、為考證而考證的學者。他認為對佛法的研究應該要：1.重視其宗教性；2.重視求真實；3.具有以古為鑑的實際意義。也就是說，佛教如果離開宗教性，就變成學術而缺乏化世的功能；所以佛學的目的是為了讓世人學佛，應該是宗教的。至於歷史的考證，是為了使佛法更具真實性。對歷史的研究也有必要，但不是為了疑古或非古，而是為了以古為鑑，作為修持

佛法的準則。因此印老不是純粹的學者，而是一位標準的以佛法化導人間的大師。他的門人之所以稱他為導師，有其實質的意義。

印老對於佛法的研究及治學的方法有如下心得：第一，從論點入手；第二，重視佛法大意，不強記名相；第三，重視所見法義的同異之辨。把握這三個原則，就能掌握佛法的樞紐，遊刃有餘。由於印老重視佛法的基本原則，所以不忍佛法流於神化、俗化以及偏激和迎合低級趣味的種種方便（這是指印度晚期大乘的天神化、中國民間信仰的鬼神化，以及擇偏而非全的宗派觀念）。他以為談佛法必須基於三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的原則。在立場上，涅槃寂靜是信仰和理想，諸行無常和諸法無我是研究佛法的基本認識和態度；如果離開這個基礎立場，就會使得所認識的佛法變質。

印老在一九六七年寫成的《說一切有部為主的論書與論師之研究》的自序中，也說明了他對研究佛法的基本見解，共有八點：1.佛法是不共於神教的宗教。2.佛法是淵源於佛陀的正覺，是適合人類的所知、所能而將之導入正覺的。3.佛陀的說法是應機和隨宜而有因時、因地、因人的適應性，我們既不可拘泥於錮蔽，也不可師心而不師古。4.緣起的佛法，儘管法界是常住的，但其思想制度隨著時風而在息息流變的過程中。雖然變是當然的、應該的，可是怎麼變也不能忽視佛法的特質，所以演變發展並不等於進化。5.不說越古越真，不同情越後越圓滿究竟的見解。6.理論和修證都應以表現於實際事行（即對人、對事）來衡量，比如說大乘教修小乘行，即顯示理論和修證上的偏差。7.尊重中國的佛教，更著重印度佛教，卻不是說印度來的樣樣都好，他既不是任何宗派的徒裔，也不為民族的情感所拘蔽。8.治佛教史應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓，懲前毖後，不做無關於自己的研究而徒供庋藏的參考。從以上八點可見，他的胸懷是直承釋迦世尊、認識歷史潮流、釐清佛法根源，而做承先啟後光大佛教的努力，是真足為一代大師的氣概。

印順長老生於光緒二十三年（西元一九〇六年），到今（一九八八）年已八十三歲。特別在晚年，他連續寫出了許多重要著作，例如《如來藏之研究》、《空之探究》、《原始佛教聖典之集成》，以及長達一千三百多頁的《初期大乘佛教之起源與開展》等。最有意思的是寫了一部《中國古代民族神話與文化之研究》，他以西周實際存在的民族為骨肉，以各民族的本源神話為脈絡，以不同民族的文化為靈魂，寫出了這部書。此外，他對基督教也很關心，曾著有《上帝愛世人》，對所謂「為了愛你，非統治你不可；為了愛人，不惜毀滅人類，重新開始。」這種西方式的博愛，對他而言是難以理解和無法信受的。一九六九年，印順長老把他自己當時已有的長短不一的著作，分成上、中、下三編，集成《妙雲集》，共成二十四冊；其中《成佛之道》一書，早被佛教界當作佛法概論而普遍講授。

近代佛教學術研究的風氣，始於歐洲，繼起於日本，多半是重視原典語文的考察比較，即研究原始佛教者，須通南傳的巴利文；研究初中期的大乘佛教者，須熟悉梵文；而要想知道晚期印度大乘佛教的，則須通曉藏文。印順長老雖不反對學者們運用各種原典語文的資料，但也不認為不懂那些語文就無法瞭解印度的佛教。

他固然說過：「我只識中國字，與印度佛教有關的梵、巴、藏文，一字不識，在探究的歷程中，每自感福薄。」因而主張：「最好能養成梵、巴、藏文的學者，將巴、藏以及少數梵文聖典譯成華文，從根本上擴大我們研究的領域。」然而他也說：「但語文只是工具，通語文的未必就能通佛法，修學有關佛教的語文，應發心為佛法而學。」他的意思是，現代一般運用語文工具而研究佛法的學者們，只是為學問，不是為佛法。

他還說：「源出於印度的一切佛教，如作史的論究，理解其發展的演化的歷程，華文所譯聖典，卻有獨到的、不可忽視的價值，而不是巴、藏、梵文聖典所可及的。」因為：「中國佛教，經歷了近千年的長期翻譯，內容實包含了三期的聖典。」這是說，縱然不懂巴、梵、藏等語文，僅從漢譯的佛典下手，也有足夠的資料來認

識印度的佛教。所以他又說：「華文的種種異譯，一概保持它的不同面目，不像藏文系的不斷修正，使順於後起的。所以從華文聖典研求起來，可以明瞭大部大乘教典的次第增編過程，可以瞭解西方原本先後的每有不同。」因此他鼓勵我們：「現代的日本佛教學者，多數不會華文，而將心力用在巴、藏、梵文方面。在這一風氣中，中國佛弟子應不忘自己，在通曉華文聖典的基礎上，修學巴、藏、梵文的佛法。雖然負擔是沈重的，而意義卻是偉大的。」

（以上見於《遊心法海六十年》五五一五八頁）

。

由此可知，印順長老雖不特別重視現代學者們所用的梵、巴、藏語文工具，但也認為作為一個中國的佛弟子，比起現在的日本佛教學者更幸運。我們應該重視漢文聖典的研究，兼而修學梵、巴、藏文的佛法，不要妄自菲薄，以為只有梵、巴、藏系統的佛教才是珍貴的。問題是現在的中國人不僅少有人能夠通曉梵、巴、藏等語文，就是對漢文的佛教聖典做通盤深入研究的，也寥若晨星。印老真是語重心長，一針見血。

由於藍吉富、楊惠南等諸君子，邀我共同慶祝印順長老八十三歲大壽，而以出版論文集作為紀念，意義深長，因此不揣淺陋，敘述我所略知的印順長老，用以為序。

（一九八八年十一月十八日於紐約）

## 關於胡適思想的宗教信仰

凡是一種思想的出現，一定有其時代的背景和令其出現的環境；同樣的，凡是一種思想的失去作用，也必有其時代的背景和令其失去作用的環境。可見，一種思想的存在，不論它的可貴可愛或可怕可惡，只要它能適應各種時代環境，它便能夠永久和普遍的發

生作用，也能歷久常新，並且新新不已；相反地，如果只能適應適用於某一個時代的某一個環境之中，便會受到自然律則的揚棄，變成人類文化史上的一朵小小的曇花而已。即使它也放出了清奇的姿態和花類的芬芳，它也吸引了若干人們的注意，引發了若干人們的興趣，它卻不能使人保持這一注意和興趣價值的永恆。當然，我們站在人文觀念的立足點上，對於能夠歷久常新，且能新新不已的思想，固該讚揚，對於曇花開謝似的思想，也不必詛咒。因為真實可愛的思想，雖或因了人們的無知，而有所誤解，但它絕不會因了人們的誤解，便在人類文化史上宣告死亡。即或偶有這一近似死亡的現象出現，也只是暫時的隱避，而不是永久的退居。至於那些形似真實和彷彿可愛的思想，在其所能形成或產生的時代和環境中，雖然有其相當可觀的影響作用，然當時代稍一前進，環境稍一變更，便會因其本身的缺陷而去迎接死亡的命運。試問：人類自有文化以來，曾經有過多少思想家的思想體系？到目前為止，仍被大多數的人類所共同仰慕推崇的思想體系，又有多少？經不起考驗的思想法則，實在太多了！可是那些經不起考驗的思想法則，又未嘗不曾轟動於它所產生的時代和它所產生的環境之中。絕對多數的人們，總像一群飢渴交加的蒼蠅，他們不能辨別食料的好壞，只要讓他們發現一塊或一堆可資吸吮的東西，不管是美味的佳餚或普通的殘羹，乃至動物的糞溺和腐爛了的屍體，他們都會麇集而赴！所以，思想體系的繁雜叢起，既然混淆了世人的耳目，並且也有很多的人們因此失足，這是人類的一大不幸。可是在這混淆的局面中，往往又會存在一個無形而實有的思想中心，由這中心的引導，混淆的局面，又將漸漸趨向於澄清，澄清之後的思想中心，固已不再是舊有的面貌，固已現出了新興的姿態，但它的本質，還是發自舊有的中心。這一中心便是傳統一貫的真理——植根於人類之始和人性之初的基本精神。傳統的真理雖經時代思潮的激蕩，不得不有姿態上的革新，革新後的傳統真理，仍然還是傳統一貫的真理。但是每由這一傳統一貫的真理，作了一次大開放大接收和大凝鍊而又形成一個刻板保守的思想體系之後，新的時代思潮，又會應運而生。因此，人類的時代每在進步，人類的一貫真理，也在不斷地累積。思想而成了保守，自為思想界加上了枷鎖；思想而成了混淆，也是思

想家們的一大痛苦。然而，人類的歷史文化，就是在這相逼相蕩，連成一串，而又無始無終的過程之中，開發出來和延伸下去。

由此可見，我們對於時代思潮的產生，不必戒懼。凡為時代思潮，往往都會帶有激進的成分，因其不滿生活於原有的保守狀態之中。所以時代思潮所含有的破壞性和浮動性，也是在所難免。正因為時代思潮的激進或破壞，衝破了傳統的藩籬，保守的思想便會一變而成開明的局面。傳統一貫的真理，每於開明之後，便會吸收時代思潮所供給的新養料。時代思潮的養料一旦被傳統的真理全部吸收過去之後，這一代的時代思潮，便會接受自然的淘汰，因為它的優點，已經不屬它所獨佔，它所獨佔的，只是那些不穩定的缺陷！不過，一個民族、一個國家或一個時代，如果永遠沒有新思潮的鼓蕩，也是一種危險，雖然新思潮鼓蕩的本身，就是一大危險。但在鼓蕩的危險之後，能夠引發一個新興的局面，仍不算是最大的危險，所以我常主張：活的總比死的好，狂妄的也比頹廢的好。否則老是墨守成規，老是死氣沈沈，老是浸在古人的唾沫堆裡，不敢面對現實，不敢拿出自己的主張，那才是最大的危險！

現在開始我們的主題。當然，我們討論胡適思想，因為胡適思想，雖不能全權代表中國近五十年來的時代思潮，但他確是助長這一時代思潮的一大動力；雖然時代的警鐘不是胡適一個人敲響的，胡適確是敲鐘者之一。胡適的最大貢獻是與陳獨秀等創導白話文學，以及鼓吹個人自由的自由思想，給青年人的另一印象，便是最著名的兩句話：「大膽假設，小心求證」，樹立一種事事存疑、樣樣考證的治學方法。

從大體上說，胡適本人，尚不失為一個有魄力有膽識的學者，尤其還是一位歷史興趣非常濃厚的史學家。故在近代的中國，能有他的出現，實在也是一件可喜的事。最重要的，胡適雖以反傳統的姿態顯跡，仍為自由思想之所軌範。

筆者是宗教徒，對於胡適的思想，不想去作廣泛的研討，僅就有關宗教信仰的觀點上，略抒管見，以資向胡適先生及所有的讀者師友們就正。但從胡適先生的宗教觀念上，我們也可窺一斑而知全

貌了，因為他的中心思想即在於此。明白了胡適的中心思想，即可明白胡適思想的一個大概了。

從本質上說，胡適本人是反宗教也無宗教的，更是一位無神和神滅論者，他雖不是一位自然科學家，但他相信人除物質而外，並不再有所謂靈魂這樣東西，所以他要攻擊靈魂存在的觀念說：「宗教家往往說靈魂不滅……這種說法，幾千年來，不但受了無數愚夫愚婦的迷信，居然受了許多學者的信仰。」又說：「宗教的功效已曾使有神論和靈魂不滅論統一歐洲的人生觀至千餘年之久，假使我們信仰的『科學的人生觀』，將來靠教育與宣傳的功效，也能有有神論和靈魂不滅論在中世歐洲那樣的風行。」所以他很讚仰吳稚暉先生的觀念，他說：「因此我們十分誠懇地對吳稚暉先生表示敬意。……他（指吳稚暉）那篇大文章（聖嚴案：係指吳稚暉的〈科學與人生觀〉一文）

裡，很明白地宣言：『那種駭得煞人的顯赫的名詞，上帝呀，神呀，還是取消了的好……開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂……人便是外面只剩兩隻腳，卻得了兩隻手，內有三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦筋，比較占有多額神經系質的動物』。」胡適先生之要稱道吳稚暉先生的這一觀念，無非是因他與這一觀念有了相通相契的看法。至於吳稚暉先生對於宗教的攻擊，還有一段非常激烈的文字，他說：「宗教皆創自亞利伯民族，印度亦受其影響，故一為神祕，一為玄虛，簡直是半人半鬼的民族。所以什麼佛，什麼妖神上帝，好像皆是《西遊記》、《封神傳》中人物，其實他的聖賢，皆懶惰邈邇，專說玄妙空話。所以他的總和，道德最劣，最相宜的，請他講人死觀。」這種思想，在胡適的觀念中，自然也是同情的。因為他們所生的時代（胡適雖小於吳稚暉），正是中國社會非常黑暗，非常沒有希望的時代，一切舊有的觀念和形態，已不能產生振拔的力量。放眼去看西方，則自然科學的優勢，正在繼長增高，所以只見到物質運用的力量，不見精神安定的可貴，於是乾脆一腳踢開了宗教的觀念，去迎接所謂純科學的人生觀。其實，人與物質，總是不能相提並論而一視同仁的，人之異於下等動物又不同於一般的物質，正因為他有精神的生活，所以儘管有吳稚暉及胡適等人努力於「科學的人生觀」的「教



育與宣傳」，宗教的信仰和宗教的力量，仍為多數人之注目。例如林語堂先生一向宣稱他是一個不信仰宗教的「異教徒」，但到林氏六十三歲的今天，竟又變成基督的信徒了；愛因斯坦是近世偉大的科學家，但他還是敬神愛神。其中的原因，當可想見。筆者不知胡適先生對宗教的思想，今後有沒有變更的希望，但到目前為止，似乎仍然「堅守」著他的一貫主張。然他「堅守」這一貫的主張，對於未來的「不朽」，似為一大盛德之累！

誠然，如林語堂先生所說：「理想的自由主義者，往往相信本國是國家中最壞的國家。他所生活的社會是最壞不過的社會。他依然是那個在餐館裡照單點菜的傢伙，相信鄰桌所點的菜，總比他自己所點的好吃。」我們不能肯定胡適先生，是不是類似這樣的人物，不過胡適先生曾經這樣說過：「東方與西方……一邊是安分，安命，樂天，不爭，認吃虧；一邊是不安分，不肯吃虧，努力奮鬥，繼續改善現成的境地。東方人見人富貴，說他是『前世修的』，自己貧，也說是『前世不曾修』，說是『命該如此』。西方人便不然，他說：『貧富的不平等，痛苦的待遇，都是制度的不良結果，制度是可以改良的。』……最大多數人的最大幸福，不是袖手念佛號可以得來的，是必須奮鬥力爭的。」看了這段話，我們很可看出胡適對於近世中國（因中國為東方之一）社會現狀的一種憂痛的心情，是出自情不自禁的善意。但是他把中國人乃至中國人的祖先都狠狠地臭罵一頓，似覺有失過當。因為中國的近代固屬不景氣，中國人的歷史，卻也有過努力奮鬥的記載，否則中國的民族早該滅亡的了；中國的政治制度固然趕不上近世西洋的完美，但在中國史上也曾有過良好的政治時代，政治不好的王朝也會遭受平民的推翻；中國人固有一些鄉愚求神念佛，以期家小平安，五穀豐登，但如只管袖手念佛而不事勞作，恐怕早就餓死光了的。反看西方的中古時代，以及中古以前的時代，是不是也有同樣的黑暗狀態呢？胡適先生研究歷史，他的這一歷史的看法能說不勉強嗎？東方人的「安分、安命、樂天、不爭、認吃虧」固為東方人的美德（實不如胡適所以為的那樣壞法），然而東方人之中固有一些鄉愚抱有聽天由命——宿命論的態度，但在哲學思想上，無論中國的儒家或印度的佛教，卻皆主張盡性盡分自度度人的，唯有道家的思想雖近乎胡

適的看法，然以老子思想「道常無為而無不為」的出發點去看，還有奮鬥努力的精神存在。

尤其因為胡適本人是個反宗教的學者，所以他每有談到宗教的機會，總希望臭罵幾句，直到去年十二月八日在臺中農學院的演講中，還說：「中國人走錯了路，不思做人，而去做和尚、尼姑、羅漢。譬如以指、手、全身浸油布以燒之，視為對佛的貢獻，此可於高僧傳中找到，這是古人走錯了路的實證。」（載一九五八年十二月九日《新生報》）早在民國十七年（西元一九二八年），他寫《廬山遊記》的時候，也曾說過這樣的話：「刺血寫經，是一種下流的求福心理。但我們試回想中古時代佛教徒捨身焚身的瘋狂心理，便知刺血寫經已是中古宗教的末路了。」我們讀了這兩段話，無意為這宗教熱忱的行為本身，作什麼辯護，但我們希望根據歷史的事實，作一些申明。胡適先生以為中國古人，凡為「去做和尚、尼姑、羅漢」的都是因為「不思做人」，那麼中國史上所有的「和尚、尼姑、羅漢」，也就不是人了。為什麼不是人呢？因為他們「以指、手、全身浸油布以燒之」；「刺血寫經」「是中古宗教」——「佛教徒捨身焚身的瘋狂心理」的「末路」，那麼所謂「中古時代佛教徒」的本色，該就是僅僅表現在「以指、手、全身浸油布以燒之」的行為上了。如果佛教徒的本色真是如此而已，我們實在無可辭廢。然從佛教的史實上看來，並非真的如此。在《高僧傳·忘身篇》，及《續高僧傳·遺身篇》中，確也載有如此的情形，如僧瑜在匡山坐薪龕之中，合掌平坐，誦《法華經·藥王品》，火焰交至，猶合掌不散；宋時的慧益，以吉貝自纏，灌油燒之；北周最有名的僧崖，以布裹左右指燒之，以日繼夕，並燒二手，眉目不動，然後燒身，身面焦圻，尚在火中禮拜；到近世，也有以詩德聞名的八指頭陀，自燃兩指供佛。事實上這種焚身自苦，而求福德或示定力的本質，並非原始佛教的精神，胡適先生嘗研佛史，諒必知之頗詳。同時，中國高僧傳中，固有類似情形的記載，卻不是所有的高僧都是如此這般的，更不是中國佛教的正統精神，例如胡適先生引為一生之榮的事業，從敦煌殘卷的啟發，而去日本、英國、法國，追蹤回來的「神會和尚」，好像就不是這樣的人物。再如唐代的高僧玄奘之去印度求法，動機似同胡適先生的「追蹤神會和

尚」。玄奘法師因不滿已有的經卷，想去印度取大部的佛典，所以留學十七年，帶回六百五十七部梵本典籍，翻譯十九年，譯出共七十五部，一千三百三十卷。這與胡適先生之譯介西方學術思想及追蹤神會和尚的功績比較，似可不必慚愧。但是玄奘的一生，無疑的並不曾放到火裡燒過。再說自六祖以下的禪宗祖師，根本教人要從平實淺易樸質之處用工夫，根本要人從人的本位上做起，做個實實在在的人，而不教人去做稀奇古怪的「神」，所以有人以為禪宗的生活，實是一種藝術生活的宗教。由此看來，我們真不知道胡適先生之臭罵所有的和尚、尼姑不是人，究竟是從那些歷史資料中考證出來的！

其實，中國和尚對於中國文化的貢獻，連胡適本人也沒有絕對的否認，他談到白話文學的時候，曾說：「自佛書之輸入，譯者以文言不足以達意，故以淺近之文譯之，其體已近白話。其後佛氏講義語錄，尤多用白話為之者，是為語錄體之原始。及宋人講學以白話為語錄，此體遂成講學正體。」又於談到宋明理學之時曾說：

「宋明理學家所以富於理解，全因為六朝及唐以後……宋明的人戴了佛書的眼鏡，望著《大學》、《中庸》，便覺得『明明德』

『誠』『正心誠意』『率性之謂道』等等話頭，都有哲學的意義了。」然而當他從文化觀點而移到宗教信仰的態度時，卻又非恨不可了。也許他以為佛教的文化，應和佛教的信仰全然分開來看，佛教的文化雖有其可愛可貴處，佛教的信仰則是一種可怕的問題罷？然而，沒有佛教的信仰，從何而來的佛教文化？或者因為佛教之中講究方法論的宗教未能在中國盛行，胡適又是一位愛好邏輯學的人，故他仇視的佛教只是禪宗的末流而已？如他所說：「佛學中最講究邏輯的宗派，如三論宗、法相宗都很不容易研究，經不起少許政府的摧殘，就很快衰微了。只有那『明心見性，不立文字』的禪宗，仍舊風行一世。但是禪宗的方法，完全是主觀的頓悟，絕不是多數人『自悟悟他』的方法。」果真如此，雖還情有可原，然他以此而抹煞了中國古代的所有和尚、尼姑為中國的社會，所付出的功績，實在太嫌過火！

也許因為胡適有他自己的中心思想，為了肯定他自己的中心思想，便不能沒有排他的宣言。前面說過，他是一位無宗教和反宗教的學者。他雖沒有從事於自然科學的努力和發明，但他有所謂「科學的人生觀」。他只相信科學和邏輯，凡是能用科學的方法加以證實的，他便相信，否則他便不能相信，故他介紹的西洋學術，也多是些實驗懷疑和自由主義之類的思想。至於道德的軌範，他也有他所謂「我的宗教」的「不朽」論，他根據他自己的思想原則，說出他對人生態度的看法，名之曰「社會的不朽論」，現在抄錄一段如下：「我這個『小我』不是獨立存在的，是和無量數『小我』有直接或間接的交互關係的，是和社會的全體和世界的全體，都有互為影響的關係的；是和社會世界的過去未來都有因果關係的。……『小我』雖然會死，但是每一個『小我』的一切作為，一切功德罪惡，一切語言行事，無論大小，無論是非，無論善惡，一一都永遠留存在那個『大我』之中，那個『大我』便是古往今來一切『小我』的記功碑、彰善祠，罪狀判決書，孝子賢孫百世不能改的惡諡法。這個『小我』是永遠不朽的，故一切『小我』的事業、人格、一舉一動、一言一笑、一個念頭、一場功勞、一樁罪過，也都永遠不朽。這便是社會的不朽，『大我』的不朽。」

胡適根據他自己的這一「不朽」觀念，又在另一篇文字中談到他對近世文明的宗教的看法時，曾這樣說：「……科學的發達，提高了人類的知識……所以舊宗教的迷信部分，漸漸被淘汰到最低限度，漸漸連那最低限度的信仰——上帝的存在與靈魂的不滅——也發生了疑問。所以這個新宗教的第一特色是他的理智化……第二特色就是他的社會化的道德。」

接著胡適先生又引用了一個少年革命詩人的歌唱說：「我獨自奮鬥，勝敗我獨自承當；我用不著誰來放我自由；我用不著什麼耶穌基督，妄想替我贖罪替我死。」

胡適先生的這種思想，的確是樂觀和積極的，而且也很可愛。最低限度，他的出發點是非常善良的。以他的這種思想，由他自己實踐起來，尤其能夠現出它的生發蓬勃的氣態。當然，這在西方的

宗教——基督的信徒看來，似乎有些可怕，但是我們能夠確信，像胡適，以及跟胡適同等知識程度，同等人格素養，而存有這一同樣道德軌範的人們，他們的生活行為，絕不會比一般不知宗教本質而又迷信宗教的所謂「愚夫愚婦」更為惡劣的。所以胡適本人還是一位能夠自發自律的好人。同時，如站在佛教的觀點上，去看胡適的這一思想，除了他對小我與大我的觀念及其對於靈魂的存在發生疑問，而不為所取之外，其他的觀念，則可全部接納。因為胡適的思想，他雖標榜科學和自由，他的論點和他的視界，卻未嘗擺脫佛法的範圍。關於胡適先生的「不朽論」，筆者曾經作過這樣的批評：

「胡適是個比較樂觀的人，所以他能承認這一歷史的因果關係和社會的因緣關係。但是當他一說到小我留存於大我，便又落於空洞不著實的狀態了。如依佛說，不唯可以接受胡適前半部分的想法，尤其還能更進一層地肯定各人的自性（又名真如實性），這自性出現在我們這個世界的人類之中，故可能影響歷史，被歷史影響，影響人類社會，被人類社會影響。但在此一世界此一生命的結束，而到達他方世界，出現於他方世界的眾生群中，同樣也可以產生影響和被影響的作用。佛教不講小我與大我，只講個個都可能將自性擴大，在累生累劫之中，漸漸累積擴大而大至無窮無極——佛性的圓成。」

（見《人生》一〇卷六期）

胡適先生是個主張個人自由的人物，但他一說到個人生存於歷史社會而又留存於歷史社會之中的時候，竟又不見了個人自由的獨立存在，那麼他的個人自由主義，實即是砍去腦袋瓜子和截去兩條腿子的個人自由主義，既不承認人生過去的獨立價值之存在，又不承認人生未來的獨立價值之存在，只見到沒頭沒尾的中間這一現實人生的一概，而且還會於死後全部融入於所謂社會的大我之中。像這樣的個人自由主義，像這樣的「不朽」觀念，在胡適本人以及跟胡適相似同等的人們，或可安心無憾，但對絕大多數的人是無法得到安慰的，因為人類基於求存在的想法，絕不希望沒有個別靈魂的存在，如果否認了這一個別靈魂永久連續生死之間的永久性，人心便會感到落空，便會感到幻滅，便無從得到安慰，更無從積極而又

普遍地喚醒人類的道德精神；否則的話，人類的善惡行為，便無法得到落實的肯定。那麼，為善固好，為惡對於自身的未來又有什麼約束？如說為善為惡的業積，全部留存於人類社會乃至人類社會的後代之中，自愛自尊而又能夠自發的人們固可盡力為善，那些（實際上是絕對多數）不能自愛自尊又不能自發的人們，對於他們的罪惡行為，自也可以不負良心的責任，也沒有什麼後顧之憂了。如說以科學教育來代替宗教信仰，事實上城市的教育水準高過農村，而農村的罪惡比率又少於城市。所以筆者以為胡適的「不朽」，實在只是一種少年激進的思想。

根據佛理，我們可以承認胡適所謂歷史的不朽和社會的不朽，但又能夠更進一層肯定了個人獨立價值（善惡行為的業積）的不朽，這才是一大獨立和一大自由。可見佛法沒有違背胡適，只是佛法超出了胡適的觀念。因為胡適受了近世西洋科學精神的影響，只認現實不認現實以外的東西，尤其說到佛陀所稱「不可思議」、

「不可說不可說」的境界，胡適先生自然無法接受了——他將自己局限於自己所以為廣大的天地之中，而對局外思想的排斥，我們自可同情，因他沒有站到他的客觀境界中來，實際體察一番呀！所以他不高興舊有的宗教，而又為時代文明的宗教，舉出了「理智化」、「人化」、「社會化」的三種特色。但這三種特色的舉出，對於西方的基督教，或者恰當，對於東方人的佛教則未必適合。佛教本來就是一種智慧的宗教，也是人文化的宗教——無論大乘、小乘，尤其是原始佛教，人之學佛，首先要做好一個堂堂正正的人，即或有些不學做人的佛教徒，但那只是佛教的末流或寄名佛教為生的外道，而不是佛教的根本。至於社會化的問題，上面已經談到，並且還是徹頭徹尾社會化的宗教。如果胡適所說舊宗教的分子中，沒有包括佛教在內，我們自可無言。因為以他所舉另四句少年詩人歌唱的內容來看，那是指的基督教。但是凡為宗教的最高意境，往往是會被反宗教者之所誤會。自然，佛教的境界，又超出了基督教億萬倍。所以信仰佛教，乃在根據佛所繪出的地圖座標，以自己的實踐，在成佛之道上面向前努力邁進，而不像信仰基督，是希望基督能替我贖罪替我死（事實上人們如果沒有他自己的哲學思想作為信仰，也沒有他的宗教信仰——即使是迷信的宗教信仰，便很難求

得最大的安慰和著實）。可見佛教這一宗教，比起胡適先生的「宗教」，無論在理論上和方法上，只有過之而無不及了。寫到這裡，筆者想起了胡適先生的另一篇題名為〈孫行者與張君勸〉的文章，寫得很有趣，在此很可借用幾句：

「我的朋友張君勸近來對於科學家的跋扈，很有點生氣。……說道：『賽先生，你有多大的手心，你敢用邏輯先生網羅「我」嗎？老張去也。』……。」

「他這一個筋斗，雖沒有十萬八千里，卻也夠長了！我在幾千里外等了二七一十四天，好容易望著彩雲朵朵，瑞氣千條，冉冉而來，——卻原來還只是他的小半截身子，其餘的部分，還沒有翻過來呢？」

「然而我揪住了這翻過來的一截，仔細一看，原來他仍舊不曾跳出賽先生和邏輯先生的手心裡！……。」

筆者無意學著胡適先生罵人的口氣諷刺胡適先生，但我們覺得胡適先生的「不朽」和時代新宗教的看法，好像並沒有超出佛法的境域。尤其胡適先生於民國八年（西元一九一九年）出版了他《中國哲學史大綱》的上冊，時隔四十年而到今天，中冊和下冊，尚未和我們見面，據說是因了胡適所謂的「中古宗教」，使他遇到了困難。這次胡適回國，決心要把這一「歷史」的任務完成起來，但他對於「中古宗教」的「壞印象」，尚未有所轉變。去年十一月二十三日見《中央日報》消息，胡適先生於回國後，已先後向圖書館借閱了大批的佛書，準備蒐集「中古思想史」及「中國近代思想史」的原始資料。但願胡適先生因了這些佛書的研究，對其一貫的態度有所好轉。我們並不奢望胡適先生因此信佛，我們卻不能不希望他從事佛教史篇寫作的時候，能夠客觀一些，能夠體察一些高僧行持的宗教襟懷，能夠肯定一下宗教精神和宗教情緒對於人生社會的價值。否則如以吳稚暉先生的看法以為：「亞利伯民族」「印度」

「簡直是半人半鬼的民族……其實他的聖賢，皆懶惰邈邇，……所以他的總和，道德最劣……。」那麼胡適先生的鉅著思想，究竟將會「不朽」到什麼程度？實在很難想像！因為筆者在前面說過：



「時代思潮的養料一旦被傳統的真理全部吸吮過去之後，這一代的時代的思潮，便會接受自然的淘汰，因為它的優點，已經不屬它所獨佔，它所獨佔的，只是那不穩定的缺陷！」當年胡適先生的新思想，到今日為止，凡為合理之點，早已被知識界中接受，如果胡適先生再不放棄那些激進部分，我們真不知道對於胡適先生的「不朽」，有些什麼好處？

胡適先生在他《中國哲學史大綱》上冊再版的自序中曾說：「這部書的稿本是去年九月寄出付印的，到今年二月出版時，我自己的見解已有幾處和這書不同了。」可見一個人的思想和見地，每每都在變動。如今胡適先生已近古稀之年，思想當必已趨沈潛或爐火純青的階段，鉅著問世之後，似也少有修正補充的機會了。所以筆者希望胡適先生能夠慎重落筆，以免有所遺憾。同時胡適先生教人讀書的方法是「多配幾副好眼鏡」，他曾說：「你想想讀佛家唯識宗的書嗎？最好多讀點論理學、心理學、比較宗教學、變態心理學。無論讀什麼書，總要多配幾副好眼鏡。」可是多配了有色的眼鏡，去看客觀的事物，不免又會失之公道的。因此，筆者最後希望胡適先生能夠「以佛法研究佛法」或「以宗教研究宗教」的態度，來寫他的「中古思想史」。

（一九五九年三月《今日佛教》二卷十一期）

案：胡適已於一九六二年二月二十四日逝於臺北。

## 解剖胡適先生的思想與人格

自從《中央日報》七月二十一、二十二、二十三的三天，連續刊出了胡適先生在中美學術合作會議中，英文演說譯文〈中國之傳統與將來〉之後，佛教界文化，輿論譁然。松山寺佛學研究部，特就此一問題，致函各處，聯絡中國文化之各界學人，於七月三十一日下午假臺北善導寺開會討論，雖遇狂風暴雨，遠道前往者仍極踴躍。本人因事未去，僅以書面響應如後。

松山寺佛學研究部諸位大德高賢惠鑒：

承蒙不棄，來信約我參加七月三十一日下午假臺北市善導寺舉行的「闢胡討論會議」。本當應命赴會，聽取諸賢的宏議高論，奈因瑣事纏身，不能屆時旁聽，非常遺憾。現在謹以書面方式，聊報厚愛雅意。

諸位高賢，能夠一本愛護佛教及崇敬中國文化的崇高意志，來為胡適先生在中美學術合作會議開幕時的演講詞〈中國之傳統與將來〉，而作專題討論，本人深表無上的敬意。

這次與會的諸賢，皆為飽學之士，對於胡適先生的思想理路，及其人格基礎，想必較諸聖嚴本人，更能瞭解。胡適最重求證，我們若將他送進思想及人格的解剖臺上，解剖一下，就可明白，胡適是個非宗教者，乃至是反宗教者，也是投機主義的激進分子；他是中國「五四」運動的主將之一，可是「五四」運動給中國帶來了現代化的要求，但也更給中國帶來數十年動亂不安的厄運。「五四」的時代雖然已成過去，「五四」所留下的禍患，卻在方興未艾。說得明白一些，今日的胡適雖然堅決反共，共產黨之在中國崛起，倒是受著胡適一流人物的最初鼓勵或無意的煽動。

胡適思想，一直逗留於「五四」的時代；中國的潮流已經有過幾次的變動，胡適先生卻仍酣睡在四十年以前的迷夢之中；中國的知識分子都已在幾經憂患之後，返回到中國人的自家面目，所以近十年來的臺灣上層文化界，已在漸漸接近於「溫柔敦厚」的境地，但是胡適先生，初以激進的自由主義的姿態顯跡，顯跡之後，時代進步了，他的年紀也慢慢老了，他的激進的態度，卻絲毫沒有改變，如果說他曾有一些改變的話，那就是他變得更為狡猾投機了些，比如他在他的《文存》裡，曾經批評宋明的理學家說：「宋明理學家所以富於理解，全因為六朝及唐以後……宋明的人戴了佛書的眼鏡，望著《大學》、《中庸》，便覺得『明明德』『誠』『正心誠意』『率性之謂道』等等話頭，都有哲學的意義了。」從這幾句話裡，可以看出當時的胡適，他是承認宋明的理學，是得力於佛書的啟導。但他在這次的〈中國之傳統與將來〉一文中，卻絕然否

定了佛教對於宋明理學的啟導作用，而來一味地誹謗佛教，其用字遣詞的激烈，可謂已盡侮辱謾罵與歪曲事實的能事，乃為胡適言論中最為荒唐可怕者之一。他對佛教怎會變成如此的瘋狂與無理，相反地對於儒家學術，尤其是對西洋文化及宗教的極盡恭維的媚態？很簡單，他在西洋演說，所以對西洋的產物讚頌（其實基督教之在歐美，也如佛教之在中國，也是外去的文化），他對中美學術會議演說，所以不便過分的否定中國的正統文化。至於中國的佛教，反正是來自印度的宗教，即使臭罵一頓，也不致被人責為忘本。這就是他的狡猾與投機。

不過我們可以放心，胡適先生，今天雖是身居國家最高學術機構領導者的地位，但是他的思想言論，早已不是中國絕大多數知識分子的領導中心，雖有若干胡適思想的附庸分子，但在當今的中國思潮之中，也不會產生多大的影響。

儘管他說新的孔子哲學產生之後，一度影響廣大的佛教便逐漸消滅，進而在不被人顧惜的情形下壽終正寢。事實上自從宋明以來，佛教仍在中國盛行著，並且仍然有著許多第一流學者的研究和信崇，並將繼續向世界發揚光大。儘管他說佛教是自私的、反社會的、迷信的，佛教對於中國文化的助長，對於中國社會的貢獻，以及佛教本身的智慧，仍然不曾變動，也不會損失。儘管他說佛教的禪宗是出於奇妙的謊言偽造家的技巧謊言與偽造，禪宗帶給中國文化的新生命與新動力，依舊還是攻打不破的真理。胡適先生對於佛教大肆攻擊，正像仰天吐痰，吐不上天，痰掉下來，自污其面。

胡適向以研究文史著名，像他這樣只顧鑽求佛教的缺失，而不肯定佛教的價值，何況他所看到的缺失，僅是佛教的枝末，而非佛教的根本，甚至這些缺失也還是出於他的誇大的渲染！像這樣魯莽滅烈的態度，對他那個徒有其表的地位而言，實在也是很大的損失。他本研究文史，他那文史的精神，不知跑到那裡去了！

胡適先生在〈中國之傳統與將來〉一文中，曾不止一次的提到「人道主義」與「理性主義的中國」，胡適也是中國人，大概不會否認他是贊成人道主義和理性主義的了，但他指謫以「施捨賑濟為

大善，應該把『愛』施給所有有知覺的生物」的行為的佛教，是「反社會、自私、迷信、是反人道、反理性的」，試問：他既如此的顛黑倒白，究竟還有幾分人道和理性的色彩？正如胡適先生在這演講的開頭所說：「我曉得我一定要失敗。」那麼這是他的夫子自道，也可看出他內在思想和人格的矛盾了。他既自知他將一定失敗，好像他也故意使他自己失敗。因此，他的言論，自可當作玩笑式的兒語來看，我們似也不必太過認真。最後敬祝大會成功。

聖嚴 謹上

七月二十九日午後

（刊於《人生》一二卷八期）

## 白聖長老八秩壽慶

白老人的智慧福德，以及對於近四十年來中國佛教的貢獻，護國衛教，辦佛學院，傳授三壇大戒，發行《中國佛教》月刊，尤其主持中國佛教會，先後歷二十多年，代表中華民國佛教界，奔走於亞美各國，足跡遍及全球，出席各項世界性的大會，為國家爭取地位，為佛教爭取光榮，為眾生爭取幸福，雖然未能為中國佛教的教制、僧制、學制及諸多應該興革事項，開出新局面，以他一人之力，對於維護佛教的努力，已經難能可貴了。

我與白老人的關係，已在他六十大壽那一年，寫過一篇祝壽文，今逢他老人家八十高壽的華誕，他的徒弟明復法師，要我再寫篇稿，我是樂於應命的，只是在此二十年來，我都不曾再有因緣，向他老人家作較長時間的親近。由於我在山中掩關之後，即赴日本遊學，又到了美國，近六年來，我雖也有一半的時間在國內，也只有每年農曆新年去向他老人家拜一次年，甚至他每年的壽辰，我也很少去拜壽。

但是，畢竟他老人家的慈悲心重，長年到處奔走，見面的機會還是有的，一九六三年至一九六八年之間，我在高雄美濃朝元寺兩度掩關，白老人曾先後三次到關房慰問，第四次是受悟一法師的邀請，於一九六八年春，到山中為我開關。

一九六九年春我到了日本之後，白老人每次經過日本，只要我得到消息，必定前往機場迎送，或到駐錫處拜見這位中國佛教界的家長，一九七二年春夏之間，他老與悟一、妙華等諸師，訪問美國，遍經東京、京都等各地，我與同在日本留學的淨海法師，也陪遊日本各地寺院名勝，當時他雖年屆古稀，精力充沛，仍如五十許人，上下車輛，及進出宿處，還是自己搬運行李，談話也不見倦容，那次他在京都一家百貨公司購物時，特別送了我一隻黑色充皮手提包，說是給我當作書包用，這是一項紀念物，而且相當實用，迄今我到各地弘化，都會帶著它。那一年秋天，他回到馬來西亞的僑居地時，與檳城的竺摩及真果二位長老提及我在日本求學的情形，因為竺老與我通信已久，真老到日本訪問時，我也做過導遊。白老人給我寫信，當時我正想請一部日譯本的《巴利文藏經》，便趁機向他們三位長老化了一筆緣。送我一部藏經，夠我深深感激的了。

一九七五年底我到了美國，一九七六年七月四日是美國建國兩百年紀念，國內各民間團體，紛紛發動，前往美國祝賀，佛教界有團體的及個人的，白老人是中國佛教會的最高行政領袖，所以我又在紐約見到了他。

但在第二年一九七七年，應該是白老人晚運之中的一個苦難時期。由於他過去的一篇文章，導致了轟動世界的宗教新聞，說白聖法師主張和尚結婚。那年年底，我由於剃度師東初老人圓寂，回到臺北，東老人也正為此事，寫一篇長文，文末了，他人卻離開了。白老人已經年逾古稀，怎會想到這樣新鮮的主意，完全違反中國佛教的傳統美德，也不切合現實中國社會的時宜。雖有香港某法師，已在標奇立異，效法泰國風俗，舉辦短期出家的儀式，根據佛制，絕對是不合律法的，短期出家，即與「盡形壽」的誓言相背，何況

八關戒齋，即是為在家眾分日受持出家戒的方便，也可連續受持，實無必要舉辦短期出家的花樣。所以我在未曾明白白老人的「和尚結婚」風暴的詳情之前，也頗納悶。後經白老人親自告知，始悉是出於好事者的誤傳。白老要我出來為他澄清，我則勸他以不辯勝多辯的方式，方可讓風波自然平靜，否則除了給新聞界製造更多的花邊消息之外，唯一受到傷害的，是全體佛教徒的形象。

一九八一年我國主辦僧伽大會及世界華僧大會，我在國內國外走動，所以既未給我海外通知，也未在國內收到邀請函。事後白老見到我時，還問我：「為什麼不出席會議？」使我頗感糊塗，《菩提樹》雜誌及另一佛刊，也有人為此撰文評論。稍後，有一位李居士，向我透露說，白老人對我非常重視，問我想不想為白老人做一些事，比如說參與教會的工作。我自知不是從事教會工作的長才，所以也沒有追問此一消息的虛實。最近明復法師在電話中，告訴我說，白老人對我非常器重，談及辦佛學院時，總以我是他的學生而感到安慰。我很慚愧，除了沒有為長輩出醜之外，也未能配合白老人的事業而提供個人的所學。好在佛教需要人來做的事很多，個人在佛教教育文化方面的努力，當然也是屬於整個佛教的一個環節。

白老人嗣法於曹洞宗的圓瑛長老，故對禪宗語錄，有其心得，善講《楞嚴經》，這也是圓瑛長老的家傳所長，對於《梵網菩薩戒經》有深刻的研究，特別是從大仙寺開始傳戒之後，臺灣地區三十多年來的戒壇活動，幾乎都是白老人及其弟子們所經營，可見其禪、教、律，兼弘並宣。這是他在努力於教會行政之外的另一面成就。所以，即使不論個人與白老人的關係如何，僅僅因為他是如此的一位八十高齡的長老，也就應該為文讚仰了。何況是我少年時代的老師，三壇大戒時的教授兼開堂，又是代表著中國全體佛教徒的一位領袖呢！他與三十年來的臺灣佛教界，不論直接和間接，幾乎多有一些關係。與我們的中華佛教文化館也有若干因緣，最近的一次是本年的農曆新正，諸山團拜，我爭取了三年，都被其他寺院捷足先登，終於在白老人的支持下，輪到了文化館主辦這項活動。此舉本係出於先師東初老人的提倡，經過二十多年，又回到了文化館，相信在常寂光中的東初老人，也會感到欣慰。這次團拜，不唯

是多年來文化館的殊榮，也是佛教界的一次勝會。白老人抱病而來，樂觀長老、盛雲長老，乃至南部的星雲法師，中部的聖印法師，北部的諸剎長老大德法師，如戒德、默如、佛聲、顯明、成一、雲霞、了中、真華、妙湛、淨良、蓮航、廣元、寬裕等長老法師，聚集於一堂的盛況是並不多見的。我雖未能成為白老人事業團中的成員，他仍助我，為此使我衷心感激。故藉為他老人家祝壽的機會，在此致謝。最後，願他老人家，長壽健康，永住人間。

（一九八三年八月十四日，寫於臺北北投中華佛教文化館）

## 一位具有宏大胸懷的宗教家——為悟明長老八十嵩壽序而作

一九四八、一九四九年間，自大陸移居到臺灣的佛教耆宿之中，以悟明長老的性格，最為明快直爽，處人處世極得圓通之妙，從不與人爭長論短，也不跟人計較高下，所以教內教外，都樂於和他相互往還。他有一種予人以安全的感受，他會給你照顧關懷，至少不必擔心他會對你不利。這就是他天生的厚道慈悲與長者的氣質。

我從軍中退役後，於一九六〇年臘月初八日，在臺北北投的中華佛教文化館館長東初老人座下再度披剃出家，一九六一年秋，至基隆八堵海會寺求受比丘戒，戒場中初識悟明長老。當時由道源長老得戒，白聖長老教授兼開堂，慧三長老為羯磨，悟明長老任陪堂。戒場習慣稱開堂為大師父，陪堂為二師父，所有的戒場引禮，均稱師父，嗣後我對悟老即執弟子禮，以「二師父」或「師父」稱呼。

四十年來，臺灣地區的傳戒佛事，多係白聖長老主持，悟老雖非白老同門同參，確是絕佳的道侶，無論在戒場傳戒、教會開會、出國訪問，常會發現他們之間的相倚相輔，得心應手。白聖長老於

一九八九年四月圓寂之後，所遺中國佛教會理事長一職，自然而然，眾望所歸，公推悟明長老繼任。

悟老熱愛佛教，也忠心於黨國，在佛教界的長老之中，公開參加中國國民黨活動，並受器重，早年即在革命實踐研究院深造過的人，我所知者僅他一位，故他與黨政要員之間，相當熟悉，但又絕未因此而有絲毫殊榮特權高人一等的氣勢表現，他所要做的，乃在於護國衛教的工作。

前年中央改組選舉中央委員，李主席登輝先生特提名悟明長老，僧俗各界聽說這個消息都為悟老歡喜，悟老堅持不活動競選，悟老說：「承蒙李主席愛護提拔，我以萬分的感謝，出家人絕不去選什麼委員、議員、民意代表，這些都是社會人士幹的……。」悟老說他參加各個社團場所，一不為名，二不攀緣。有悟明和尚在的地方，就有佛法在其中……。

悟老雖非學者，卻是一位具有宏大胸懷的宗教家，因此，名學者如胡適之，名宗教家如天主教的于斌，依附佛教的大外道師如盧勝彥，以及一貫道的前人等，真所謂三山五嶽、三教九流的有名人物，多跟悟老之間有若干友誼。

以一位專心於修學佛道及弘揚正法的法師而言，像悟明長老這樣，泛跨黨政宗教的模式，的確曾遭受到正反兩面的爭議，但在處身於今日這個社會多元化的時代，要想獲得生存與活動的空間，緊閉門戶是行不通的。換句話說，在法義及信仰方面，正信的佛教徒，必須持有堅固不變的立場，在待人接物處世成事方面，正信的佛教徒，仍宜跟各界人士保持友誼的管道。小人同而不和，君子和而不同，悟明長老，確已能夠善用一個「和」字了。

一九九〇年九月二十三日，為悟明長老八秩壽慶，壽堂設於臺北圓山臨濟寺，各界賢達，前往申賀者約千人，贈送賀額、賀軸、鏡屏、壽盾、壽帳、壽聯，以及各式紀念品等，堆置如山，布滿一堂，此乃象徵著，仁者之壽，喜慶屬於整體社會的共享。如今悟公



長老的弟子們，擬將祝壽文物文獻，集印成冊，永留人間，問序於我，僅以戒子的身分，恭述所感，用表敬意。

（一九九一年九月十二日，聖嚴寫於臺北北投中華佛學研究所）

## 上篇 評介一書評

### 《中國禪宗史》讀後

#### 一

在中國學術界的現代文化史中，以歷史的考證方法，整理新發現的資料，而對中國的禪宗史實，提出新論據的第一位功臣，應該要推已故的胡適先生。可惜，胡適是史學家而缺乏對於佛教教義的認真求解的誠意，所以在許多地方，不免失之於望文生義以及主觀的解釋。因此，從胡適先生有關禪宗問題的著述之中，探求其資料則可，信賴其為史實的評斷，則尚有待研究的餘地。

在佛教學者之中，自古以來，只求對於教義的理解和發揚，對於教史的編纂和流傳，基於信仰的原則，殊少有人敢以疑古的態度，提出新的論據和觀點，對古傳的事物，加以分析和批判的。

而今本書的作者印順法師，乃是打破此一傳統的第一位佛教學者，從其各種作述之中所表現的佛學思想，可以看出他不是中國本位思想的佛學者，而是以印度佛教思想之根源為其立場的人。與其說他是從佛教思想的源頭，向下追蹤到中國佛教的形成和發展，倒不如說他在研究中國佛教之後，發現了疑問而一直向上追本窮源，

使他認識了印度佛教的演變，也對中國佛教的千頭萬緒，條理出了分合互異而又形成小異而大同的歷史真相。

因為，晚唐以後的中國佛教，以禪宗最盛，尤其在敦煌發現了多種禪宗被湮沒了的典籍之後，對於中國禪宗史實的研究和檢討，便成了世界佛教學界的熱門之一，我國起步最早，致力最多的，已如前面所說，便是胡適先生。遺憾的是，胡適不是佛教學的歷史學家，不明印度佛教的源流，而談中國禪宗思想史，斷章取義，也就在所難免了。

因此，當本書作者，於三年前見到《中央日報》副刊，論爭胡適所說《壇經》為神會所造的爭執後，便著手了本書的撰寫工作。他既一反中國佛教學者只求義理研究而不作歷史考證的傳統學風，也不贊同戴了主觀色彩的眼鏡，作揣測假想的考證。

所以，最足使讀者注意的是，本書的副題，名為「從印度禪到中華禪」。也就是說，禪宗的源流，是來自印度，印度禪的面貌如何呢？傳到中國之後的中華禪，又是在何等的情況之下，漸漸地形成了另一副面貌呢？便是本書所要解答的問題。

## 二

胡適主張「大膽假設」，這在某種情形之下，的確是可採用的治學方法，雖然他也同時主張「小心求證」，可是當他無法以足夠的資料來佐證他的假設時，那個假設，便成了他的看法。這一點，我們從本書之中，所舉的評論實例，可以得到消息。

至於本書的作者，在考證任何一個問題的時候，無不以抽絲剝繭的方式，首先理出一條條的頭緒，舉出最有力的證據，然後再以結論來剖析他所持的觀點。所以，在其全書二十五開本的四百二十七頁之中，均在絲絲入扣的綿密組織之下進行，看來似乎是一氣呵成的樣子。因為本書提供於讀者之前的，不僅是經過陶鍊之後的

寶貴史料，尤其是脈絡分明的禪宗思想的真實史蹟。所以，當本書出版之後，傳到日本佛教學界，很快地受到了普遍的重視，也很快地被大正大學的牛場真玄先生譯成了日文。

本書共分九章，第一章以〈菩提達摩之禪〉為題，清理了禪宗史上一部分似是而非的傳說，同時指出了達摩禪與《楞伽經》的關係，事實上中國禪宗雖由達摩所傳的禪法而來，達摩卻不是最早將禪法傳來中國的人，中國禪宗也不是因了達摩而興的。

第二章為〈雙峯與東山法門〉，說明了達摩禪經過三傳，到第四祖道信，才改變了達摩與慧可（二祖）等的頭陀（苦行）方式，而來選擇地方，開創道場，於黃梅的雙峯山，接受天下學眾，以團體的生活方式，陶鑄傑出的人才，因此，會下的道俗弟子，多達五百餘人，有名字可考的，除了五祖弘忍，尚有荊州法顯、荊州玄爽、衡岳善伏，以及為道信臨終造塔的元一。至於所謂東山法門，即因五祖弘忍，住於雙峯山之東的憑墓山，繼承四祖，大開傳禪的方便法門，不論根機怎樣，本著有教無類的精神，一律教以修習念佛淨心的禪門；故其弟子之多，甚至被稱為「道俗受學者，天下十八九」。其中傑出的，有十大弟子的傳說。因此，中國禪宗，由達摩以下的一代傳一人，到弘忍，便開始了一代而傳多人的契機。大家最熟悉的，便有弘忍門下的第六代祖位之爭，終於形成了惠能的南宗頓禪和神秀的北宗漸禪的分域教化。

第三章題為〈牛頭宗之興起〉，這一章的內容，可以說是全書的一個中心，也是此書的最大特色。因在中國傳統的禪宗史上，所謂牛頭禪，不過是被列於四祖道信之下的一個旁支，並未受到重視，也未傳說這一系列的禪風有何卓越之處，更不知道它對中國禪宗發生過多大的影響作用。但是，本書的作者，卻以他的研究結果，證明了：「印度禪蛻變為中國禪宗——中華禪，胡適以為是神會。其實，不但不是神會，也不是惠能。中華禪的建立者，是牛頭。應該說，是『東夏之達摩』——法融。」（《中國禪宗史》一二八頁）

由此可見，胡適研究禪宗史料，並未注意到牛頭法融之在中國禪宗史上的地位。重視牛頭禪的日本學者，也僅關口真大及柳田聖山兩位教授，唯其畢竟是外國人，研究的先鋒雖是他們所開，研究的成果，仍不及本書的精詳。

第四章是〈東山法門之弘布〉。已如前述，所謂東山法門，就是由黃梅的五祖弘忍所傳的方便法門。根據傳說，弘忍門下，有十大弟子，並謂：「傳吾道者，只可十耳。」或傳謂：「神秀等十人」，「各堪為一方之師」。或傳謂：「除惠能，餘有十爾。」這是北宗系及南宗系，各自為了提高自宗的地位而作了不同的傳說。事實上，東山門下的弟子雖多，能夠於現存已發現的資料中考察，形成宗派，分化一方的，不過四個，那就是：惠能為南宗，神秀的北宗，智詵下的淨眾宗，以及傳承不明的宣什宗。作者於本章之中，指出了這四宗宗風的特色及其思想的流衍。

第五章為〈曹溪惠能大師〉。自從唐末武宗的法難之後，不論是牛頭宗或東山門下的其他各宗，無不消失而融入於惠能系的曹溪宗流。所以，被後代統一尊為禪宗六祖的惠能大師，不論其在當時的影響力如何，都是值得學者們認真考察的一位歷史人物。本章中，從其出生的年代、環境，所接觸的人物，所發生的傳說，以及求法、得法出家、弘法，和他的思想背景、禪法的性格、門下的分頭並弘，作了細密的考證。總之，作者對於胡適主張《壇經》出於神會所造，連帶也否定了《壇經》的集記者法海的歷史性，提出了有力的反證，證明《壇經》雖近於神會的傳說，卻沒有神會所傳《神會語錄》的那樣誇張，《壇經》的主要部分是大梵寺開法的記錄，也與神會思想有不合之處，《壇經》之中確有神會門下加添的東西，但其最古的《壇經》主體，必然是出於惠能開法的記錄。另外，對於「傳衣」付法，作偈呈心的傳說，也作了申論。說明五祖傳法，是採取「密呈」、「密付」的方式，當時究竟是誰得了真傳與否，不能根據神會門下所傳的《壇經》而作定論，故也為曾有「兩京法主，三帝門師」之尊的神秀，作了合情合理的評介。

第六章是〈壇經之成立及其演變〉。《壇經》，已如前述，從法海集記的最古原本，到神會門下，已經有了加插的東西在內，現在所存的，已無一種版本是其最初的原貌，即使被示為六祖所說的大梵寺開法部分，也非僅將大梵寺開法的情形記下，而是以那次開法的內容為主體，同時也記入了六祖在其他場合所作的開示。再加上後人，可能是神會門下，為使惠能確定禪宗六祖的地位，又在其中加進一些東西。故到宋朝所見的《壇經》，已是「為俗所增損，而文字鄙俚繁雜殆不可考」的面貌，致有契嵩為之校定，而成為定本。過去所傳，《明藏》中所收唯一的《壇經》，便是經過契嵩等校定之後的本子。

到了近代，敦煌的寫本被發現了，又有日本出版了《興聖寺藏》的惠昕本，惠昕本又有《大乘寺藏》本，另有自高麗傳入日本的至元本，或稱德異本。有了這些新發現的異本《壇經》以後，學界對它的研究，便進入了新階段，也出現了不同的結論。我國的胡適，於一九三〇年出版《神會和尚遺集》，以敦煌本的《壇經》為最古，主要是為神會所作，少部分為其門下所作。日人宇井伯壽，於其一九三五年出版的《第二禪宗史研究》，以為除了少部分，其餘為惠能所說。關口真大於一九六四年出版的《禪宗思想史》，以《壇經》為代表神會的思想。柳田聖山於一九六七年出版的《初期禪宗史書之研究》以《壇經》的主要部分是牛頭宗的六祖慧忠所說，神會晚年，將之引入自宗，而由門下完成。

至於本書的作者，並未對以上諸家之說，逐一批評，他乃提出了充分的根據，說出他自己的觀點：現存的《壇經》，應分為兩部分：1.是原始的《壇經》，是大梵寺開法的記錄，是以大梵寺開法為主，由門人憶持記錄而成；2.是《壇經》附錄，是六祖平時與弟子的問答、臨終的咐囑及臨終和身後情形的記錄。既然如此，怎會被人誤為神會及其門下所作的呢？是因六祖之後，不再以傳衣為付法的信物，神會門下，便以《壇經》手寫的祕本，為傳法的信物，所以修改了《壇經》。至於被誤為牛頭六祖所說，那是由於《壇經》之中，加入了南方宗旨的色彩。據本書作者的推論，那個為《壇經》加入南方宗旨的人，大概是惠能十大弟子之一的志道。

第七章是〈荷澤神會與南宗〉。中國禪宗，在惠能時代，尚屬於東山法門的一流，當他去世一百年之後，便形成「凡言禪，皆本曹溪」了，但在惠能之後，將惠能的南宗，傳到中原去的神會，卻於其間扮演了承先啟後的播種工作。但在以往，對於由達摩到會昌法難的三百五十年間的禪宗實況，一向是依據洪洲道一門下的傳說。荷澤門下的傳說，雖於宗密的《圓覺經大疏鈔》等之中，保存了一些，並沒有受到重視。到近代，由於新資料的發現，禪宗史上的神會地位，始引起了新的注目和研究，例如日本出版的《卍續藏》內，刊布了屬於荷澤神會門下所傳的〈中華傳心地師資承襲圖〉、〈曹溪大師別傳〉，以及敦煌出土的寫本《菩提達摩南宗定是非論》、《敦煌出土神會語錄》（胡適校對刊行的名為《神會和尚語錄》）。我國對於荷澤神會的研究，當以胡適為第一人，他對神會年代的考證，本書作者也認為是精確可信的。

神會在惠能門下，是年輕的一位，惠能去世時，他才二十六歲。至於受惠能的付法，據說是密付密授，他是惠能的十弟子之一，其他如南嶽懷讓及青原行思，也都說，得了惠能的咐囑。但在惠能去世後的曹溪門下，以神會最為出色。到他四十五歲那年（西元七三二年），到了中原，原先是神秀的化區，他於滑臺（河南滑縣）大雲寺，開無遮大會，為天下學道者宗旨，辨是非。他的目的，是針對推崇神秀為六祖的北宗而發，他指出神秀在達摩禪系之中是旁支，惠能才是受五祖付法傳衣的六祖。同時指摘神秀的法門是漸門，而非祖祖相承的頓教。從此之後，南頓和北漸，便顯著地對立了起來。

但是，也非如胡適所說，神會是「北宗禪的毀滅者」。因在神會時代，北宗禪的神秀門下，有義福、普寂、降魔藏等，依然盛極一時，尤其是普寂門下，數達萬人，升堂者亦有六十三人。可見神會並未把北宗禪毀滅。不過北宗禪系，也與神會禪系相同，經過唐武宗滅佛（西元八四五年），加上晚唐五代的政治混亂，中原文化全面衰退，北宗禪與神會系，也皆歸於泯滅。繼之而起的，便是南方的禪者了。

第八章是〈曹溪禪之開展〉。中原的荷澤神會系，在與北宗對立之下，結果同遭滅亡的命運。唯有法如傳到了成都，另雖有圭峯宗密為其殿軍，結果是歸入了華嚴宗，荷澤宗之傳到江南的，卻恰好又遇到了洪洲道一、石頭希遷，以及牛頭禪之盛行，而無從有其表現了。

洪州道一，是南嶽懷讓的弟子，石頭希遷，是青原行思的弟子，後來的雲門宗、法眼宗、曹洞宗，傳說都是從石頭系統下流出來的。到了第十世紀，洪洲和石頭的兩個禪系，便被認為是曹溪禪的正統了。但在會昌法難前，石頭一系，尚比不上荷澤與洪洲，石頭系的思想，也沒有認為是曹溪的正宗。除了以上三系，六祖惠能的再傳弟子之中，尚有一位於并洲自在門下受法的無住，在成都的保唐寺，傳了九年的禪法，名為劍南的保唐宗。這是曹溪禪開出的四個禪系。

在這曹溪門下的四個禪系之間，禪的風格是各不相同的。例如，神會與無住，主張以「直說」接眾；洪州與石頭門下，用方便的「巧說」。對於戒律的觀念而言，神會是主張護持齋戒的「隨相戒」；保唐無住是曹溪門下破除戒律執相的最極端者；洪洲與石頭門下，雖亦隨順一般的律儀，但在石頭門下，也有看得很隨便的，為了維護團體生活的秩序，故有洪洲門下的百丈懷海，制定了不是大乘戒也非小乘戒的叢林清規，自成一套家風。另在立言說與不立言說的問題上，也有不同的家風，初祖達摩以四卷本的《楞伽經》，授二祖慧可；四祖道信依《楞伽經》及《文殊說般若經》，而制「入道安心要方便」；北宗的神秀以「方便通經」，引大乘經論來成立自宗；此均表示了禪教一致的精神。但據〈釋法如行狀〉及〈玉泉寺大通禪師碑〉、〈傳法寶紀〉所傳，均說到了不立文字的事實。至於曹溪門下，荷澤神會是主張禪教一致的；洪州道一門下的黃檗希運，是主張「不立義解」、「不將一法與人」的。石頭希遷，與神會宗旨，尚是一致的；其門下則與洪州相通，而不立言說。發展起來，便成了超佛、越祖——從佛的教意到祖意，進而連祖意也不立了。對於禪定的動靜修持，也有不同的主張：惠能是不偏於坐、不偏於靜的，只要「於一切法上無有執著」，行住坐臥都

是禪；神會批評了北宗的坐禪看淨；洪州及石頭門下，亦不主張枯坐的禪法。所以，曹溪門下所傳的，大致是與般若相應的、定慧不二的、無所取著的禪。但是，保唐無住，是主張坐禪的。實際上，《壇經》雖不主張光坐禪，也不否定坐禪的功用，故在洪州與石頭門下，有關坐禪的記錄也不少。

從曹溪禪之思想的開展看來，共有三個顯著不同的階段：1.達摩的「真性」，是《楞伽經》的如來藏說，乃是少數人修學的，「領宗得意」的人是不容易多得的；2.四祖道信，以《楞伽經》的「佛心」，融合於《文殊說般若經》的「念佛心是佛」的一行三昧，由此念佛、長坐的法門，便使門庭廣大了起來。但在五祖東山「法門大啟」，又不免流於「看心、看淨、不動、不起」的方便；3.到了惠能，上承達摩、道信，而更融合了盛行於南方的《涅槃經》的見性成佛，使得法門的內涵更廣大了，他將《楞伽經》的如來藏禪的核心，在普遍化的基礎上，直捷地，簡易地弘闡起來，這就是《壇經》所說的「大乘頓教」。而其實質，還是一脈相承的如來藏說。

第九章是〈諸宗抗互與南宗統一〉。這是本書的結論，從惠能去世到會昌法難的一百三十二年之間，禪法盛行，諸宗競化，對立而又不斷地相互接觸，促成了相互的融攝。最後，勝利屬於南宗，而統一於曹溪宗的化流之中。

前面已說到，牛頭禪對於形成中華禪的功績，超過了惠能或神會。牛頭禪的標幟是「空為道本，無心合道」，其中兩個「道」字，是中國文化史中為各家所共用的重要術語，尤其老莊的形而上學，更以「道」為本體，魏晉時代盛行的大乘般若學，所闡揚的般若空義，亦與當時「以無為道本」的玄學相呼應。故就牛頭法融的《絕觀論》中，以「大道沖虛幽寂」開端，立「虛空為道本」而言，牛頭禪與南朝的玄學關係，是異常密切的。法融嘗遍讀內外典籍，故也受有道書的影響。既有了以「道」為本的泛神論的色彩，便進而主張「道遍無情」、「無情成佛」，乃至「無情說法」了。因為漢譯佛典中的「道」字，是梵語菩提（bodhi覺）與末伽



（ma—rga修行的方法和歷程）的音譯，所以，主張草木亦可成佛，主張「青青翠竹，盡是法身，鬱鬱黃花，無非般若」了。

再看，牛頭五祖智威的門下，有被推為牛頭六祖的慧忠，以及鶴林玄素，玄素之下有徑山法欽的弘揚，而使牛頭禪隆盛了約一個世紀。此與曹溪門下，中原的荷澤神會，江南的洪洲道一和石頭希遷的分頭並弘，遙相呼應，牛頭禪代表了江東傳統的南宗，與曹溪門下和神秀系統相峙的南宗之間，錯綜發展的結果，便是將玄學化了的牛頭南宗，逐漸地融化於曹溪南宗之中。牛頭禪的玄學化，是在中國玄學的環境中養成，也可說是印度禪學的中國化。在牛頭門下，另有一位據說是從牛頭山慧忠出家的佛窟遺則，於北宗、南宗、牛頭宗之外，被稱為獨立一派的「佛窟學」；此人從成語到思想，均富有極濃的老莊色彩，而且崇仰一位不佛不道不儒，又佛又道又儒的傅大士，所以他是使江東禪學更加玄學化的一位。結果，不用說，是融入於曹溪宗內。

牛頭禪對於曹溪宗的產生影響，從八世紀初即已開始。故在洪洲道一，要說「平常心是道」；道一的弟子南泉普願也說「平常心是道」；南泉的弟子長沙招賢也為人說這句話。但是洪洲宗在「即心是佛」的原則上，沒有失卻自家的立場。石頭希遷則以為：西土傳來的心傳，就是「道」，在他與弟子們的問答中，也表現了道化的特色，將禪和道，作同樣看待，作同一處理，所以石頭是在曹溪與牛頭之間，進行了溝通的工作。因此，出於石頭系下的洞山良价，更進一步，出入於洪洲、石頭，而近於牛頭。於是，在禪宗的發展中，牛頭宗消失了，牛頭宗的特質，卻存在於曹溪門下，以石頭系禪法的新姿態出現了。

### 三

從以上的內容看來，荷澤神會，對於曹溪宗的功勳，固不可沒，但也不能如胡適所說「凡言禪皆本曹溪，其實是皆本於荷澤」。胡適又於南宗的發展，特重「江南般若系」，偏重於江東佛

教的影響，這都過分重視敦煌出土的神會遺著所致，所以，尚不能正確瞭解曹溪禪之開展的全貌。

根據本書作者的考察，縱貫中國禪宗史的認識，應該是這樣的：

- （一）會昌法難以下的中國禪，是達摩禪的中國化；達摩禪，一直保持其印度禪的特性，終於通過牛頭禪而中國化，主要是老莊化、玄學化。惠能禪的簡易，直指當下一念的本來解脫自在，實為達摩禪的中國化，開了通路。
- （二）達摩禪孕育成長於北方的深厚文化基礎之中，在唐朝大一統的時代，移到南方，融攝了南方精神；於分化、對立而成為多宗相競的局面之後，便統一於曹溪一流，在匯歸於曹溪的過程中，神秀系的北宗、荷澤系的中原南宗、智詵系的成都保唐宗、江東系的牛頭宗，均衰落消失，餘下的是，洪洲系及石頭系的兩大門流。
- （三）洪洲系以江西為中心，活躍在江南而顯出北方人強毅的特色，故到會昌以後，其主流移入北方，或如為仰宗之消失於石頭系下；所以，南方的禪者，幾乎全歸於石頭門下了。曹溪之下，二大南宗的分化，可說是為適應南北的地理環境，而自成兩系。

從這樣的分析看來，可以看出本書的另一特色，是對中國文化史上的地理環境，作了南北特性之不同的處理和認識。此在以往的佛教史學家中，不論是中國的例如胡適先生，或是日本的有關學者，尚未作過同樣精密的辨別和抉擇。

## 四

當然，作為一種學術性的史論來說，本書也有未盡完美之處。比如，本書的書後，未附「索引」，是很大的遺憾，如想對於書中內容的檢查參考，極不方便。假如再版之時，建議作者加做一次索引工作，就好了。

其次，作者所用的資料，凡是出於古籍的，不論《大藏經》也好，《全唐文》中的碑記也好，新發現的單行本也好，均註明了出典的卷數與頁數，自然是近代學者應有的態度和責任。可惜的是，作者對於近代學者的有關著作，雖在「序」中提到了，曾經參考了那些人的那些著作，並承認在資料的蒐集、處理，給他在研究方面的幫助很大，然在全書之中，僅指出某人的觀點錯了（如胡適），或是某人的說法正確（如關口真大），但均未曾註明錯是錯在什麼書的那幾頁，或那些文獻的那幾頁。這對於讀者的要求而言是不能滿足的。也許這正是作者的厚道之處，不願作毫不容情的指摘罷！可是，為了辨明是非與正誤出入，能夠更加明朗一些，乃是讀者們所希望的事。

再者，在本書的研究和寫作過程中，那些被參考的近代人的著作之中，究竟在那些方面或那幾點上，給了作者很大幫助？作者也未表明。當然，能夠讀到那些原作的人，在比觀之下，自可瞭解，而對一般無暇讀到那些參考書的人，也不免有些過分的含蓄之感。誠然，本書作者의思想和立場，是絕對獨立的，絕對未受任何一本參考書之影響的；處理資料的方法，也是絕對地自成一格的。我只是說，作者最好也能將他得到參考幫助的地方，告訴讀者。因為治學的先後努力，如同運動場的接力賽，接替的人修正先行者所犯的錯誤，先行者縱然錯了，也是接替者的著手發足之處，否則，站在先行者的立場，是不太服氣的。

很顯然的，從本書的整體而言，不論怎樣，已是一部劃時代的偉構了，以上所舉的三個缺點，也都是很容易補充起來的。所以，雖有微疵，亦不能減少本書在學術思想史上應佔的地位和當得的評價。

## 評慧嶽法師編著《天臺教學史》

### 一

年來，我的確每天忙得喘不過氣來，所以也無暇為國內的刊物供稿。甚至國內及南洋、香港寄來的期刊雜誌，也僅大致翻閱目錄及新聞，至於文章，就很少讀完一篇半篇的了。因為在學術的思想水準上，我國佛教界，也許不亞於外國人，但在治學的方法及為學的功力方面，無疑地，我國佛教界尚待百尺竿頭，作更進一步的努力。換句話說，我國佛教的文章著述，仍在走著五、六十年以前的老路，看來的確有很多可佩的僧俗大德，在做著著述及註疏的工作，但是除了使得經論普遍化和通俗化的方面，可資讚揚之外，在上層的整理、消化，再組織、發揮的工作上，是很少見到了，更談不到新思想的成熟了。

這個問題，是因為現代人的時間太經濟，無暇來作通體的三藏教典的研究，要想單從某一個問題點上著手研究，可惜我們國內連一冊夠理想的佛學概論之類的入門書，也不易找到，何況在國際間的學術水準，日形提高，年年都有新的發現，而我們國內的有志於研究佛法的人，卻無法得到書本上的研究啟發和指導。因此，近年以來國內大專青年學佛的風氣，固然為佛法的研究，掀起了熱潮，但要希望由此熱潮而帶來夠國際水準的研究成果，則殊為不易。這不是今日的大專青年的資質問題，實在是今日國內佛教的環境問題。大家研究佛法，大家研究差不多的表面的一般的佛法，研究結果，能成為「通家」，能說能寫，而沒有各自特有獨到的專門分野。沒有分野的通盤研究，當然有其必要，好像今日的大學教育，已非最高教育，而是為受最高教育所必須打定的教育基礎。因此我

是盼望國內佛法的研究者，不論僧俗，要從基礎打定之後，有其各人的專門研究，唯有如此，始能談上研究的成果和研究的心得。

所謂專門研究，是從一點而貫通全部佛法的研究。古來的各宗創祖，除了禪宗不立文字而不講求思想的組織之外，所有歷代諸祖，均係從其某點的思想，為了適應其時代而將整個的三藏教義，作精密的分類組織，那便成了各大祖師們的自成一家的佛學思想。照道理，近世以來，由於西方宗教、西洋哲學，以及近代科學的風起雲湧般地，向著我們的佛教衝擊，承受了這樣重大的時代風潮的影響後的佛教，應該有像隋唐時代的諸宗並現的局面才是，可惜，今天尚未見到這樣的大師，太虛大師，算是一位，只因他的廣大有餘而精密不足，談思想尚無法和前代的大師並論，至於精深，印順老法師算是近世以來唯一的一人。但是創出新局面新境界包容近代世界佛教的人，尚未來到。

## 二

在沒有產生偉大的佛教思想家之前，概論性的指導書或入門書，是急切需要的。在古代，概論書的編著者，必是一代大師，當他通徹了全體佛法之後，用簡短的文字，將其對於佛法的體認，介紹出來。比如馬鳴的《大乘起信論》、世親的《攝大乘論》、龍樹的《中論》、宗密的《原人論》、湛然的《金剛錍論》，乃至智旭的《教觀綱宗》等，都是如此。可是晚近以來，由於利用歐美新的治學方法，採取分工合作的研究結果，概論書就可運用他人個別的研究成果，編寫成書了。這是較為省力，並且也較諸古人的概論書，更為客觀了，當然，這樣的概論書，未必就是編者的思想了。

即使如此，在我們國內，由於語文工具的不能自由運用，雖有外國的素材，可供我們利用，能夠利用或希望利用的人還是極少。

這就要談到，對於外文作品介紹的技巧問題了。一是作忠於原作品的翻譯；一是運用多數的外文資料，編寫成書。兩者各有好

處，但最基本的條件是不能誤解原作品，如屬翻譯，即使遇到不為譯者所接受的觀點，可以作譯註，卻不得改譯。如屬編寫，參考某書，引用某書，甚至評論某書，但卻必得將原作品某書註明。否則不能取信讀者，也有負於外文的原作者。這二點，是極要緊的。

近兩、三年來，做這二項工作的，我僅見到兩位：一位是慧日講堂的印海法師，一位就是現在要介紹的慧嶽法師了。印海法師並未留學日本，而能不斷地將日文著作譯成中文，實在可感可佩，至於他的譯著如何，本文不想深談，否則便成了文不切題了。

至於慧嶽法師，他是我的留日先進，先後同學於立正大學，也都是日本華嚴與天臺學的權威學者，已故阪本幸男博士的學生。在其擔任慈航中學的校長職務之外，創立「中華佛教文獻編撰社」，他自己譯出的日人著作有：阪本幸男的《華嚴教學之研究》上篇，道端良秀博士的《佛教與儒家倫理》，現在我要介紹的《天臺教學史》，是他的編著。從其文字的熟練而言，一本比一本好，對於研究的參考價值而言，雖各有千秋，如就對於初入佛法的研究者說，毋寧要推這冊《天臺教學史》才最適宜今日的時機。所以我用一天半的時間，仔細讀完之後，像這樣一本難得的好書，實在忍不住要向愛讀佛學書籍的人，由衷地推薦了。當然，慧嶽法師是我的道友，除了說出我對本書的評價之外，也不敢不將我所感到的不夠完美之處說出來。書評就是書評，而不是光說好話的讚歌。

### 三

論中國佛教教義的系統，隋唐以來，不出天臺、賢首、慈恩的三家，三家的思想體系，各有特色。近世較受重視且有研究成果的，唯慈恩一家而已，所謂北方的韓清淨、南方的歐陽漸。太虛大師也極力弘揚唯識，但究竟不是以唯識立場研究唯識的。至於天臺、華嚴，雖各有弘揚的大德，對思想的活潑及通盤的研究成果來說，還不易舉例。倒是在日本，有幾位專門以研究天臺、華嚴而有成果可見的學者。單說天臺學者，以島地大等的《天臺教學史》為

始，次有佐佐木憲德的《天臺教學》、《天臺緣起論展開史》，佐藤哲英的《天臺大師之研究》，安藤俊雄的《天臺思想史》、《天臺學根本思想及其展開》、《天臺性具思想論》，關口真大的《天臺小止觀之研究》、《天臺止觀之研究》，山口光圓的《天臺概說》及《天臺淨土教史》，日比宣正的《唐代天臺學序說》等。實際上，有關天臺學的領域，尚有大半以上是未開發的。以上所舉，僅是概論、通論以及三數個專題的研究而已。然在我國的佛教界中，類似的天臺學著作，一冊尚未見到，如果有，那是這本慧嶽法師的《天臺教學史》了。不錯，作者的這本書，是模仿著島地大等的名稱來寫，並且主要是依據日本學者的研究成果而寫的。可是卻非整冊的抄襲，或整章的轉譯，所以讀來是覺得出於國人的手筆，沒有所謂日本味道的「和臭」。原因是日本學者所用的資料，本是中國的古籍，作者在編寫時，隨時留意查對原來的中國古籍，並且一一註明出處的卷頁數字。單是這項工作，已非傳統中國學者所願做的事，可是這項工作對現代學者而言是應當要做的事，否則作者省了力，卻使讀者在作參考時大費手腳了。

早期的佛教學者，在著述之際，必用三量——現量（說明）、比量（用喻）、聖言量或聖教量（徵引經論作證）來表現，自禪宗盛行、重公案語錄而輕經論之後的中國佛教學者，便漸漸地只用現量的直指人心而省去了比量及聖言量，以致形成了只顧抒發玄理而不顧經教的依據。這是學者的大忌，否則，那種著作必不能夠受到歷史的保護，如果他是真正的天臺學者，他就不會如此。講思想的組織也好，講理論的體系也好，乃至講修持的方法也好，講註經釋論的規則也好，天臺宗自智者大師創立以來，便有了嚴正的規畫。因此，若想行解並重地研修佛法，雖不專門成為天臺宗的子孫——今後也沒有成為某一特定宗派子孫的必要，但卻應該先學天臺的教觀之後，庶可不落於浮泛不實的窮境。而本書，便是天臺教觀的入門書，同時也是天臺宗的思想演變史略。讀者可由對於天臺教觀的粗淺認識之中，根據此一認識了的線索，深入天臺教觀的研究修學。天臺思想的形成、天臺思想的因素、天臺思想在佛教思想史上的位置、天臺思想的時代社會的背景等等，均可研究寫成一部大書。何況在其沿流史上的變遷發展，處處都待研究。研究它做什

麼？不用說，今日的日本學術界，是為研究而研究，未曾追問到研究之後的作用和目的。所以，日本從古到今，只是吸收整理，卻不能產生偉大的佛教思想家。而我們不同，我們是為了迎接近代社會，乃至未來人類文明及世界文化的各種不易解開的結，而來研究佛法，自利利他。假如能以集佛法之大成的氣勢來完成了新的佛法的組織系統，像印度的龍樹，中國的智者那樣，你說是否有助於己，也有益於人呢？

## 四

作者這部《天臺教學史》，已如以上所說，是他的編著而非著作，所以是概論性的參考書乃至可以作為各佛學院的教科書，但卻不是專題論作。書中雖亦偶有作者自己的看法，然終究是採用他人的言說及他人的資料為主，沒有作個別的問題研究，其實在這樣的概論書中，能夠盡脈絡分明的介紹之責，已可滿足讀者的要求。至於深入的研究，當是另外一種性質的著作了。

本書的內容組織，共分六章如左：

第一章是〈天臺思想的淵源〉。所謂天臺思想的淵源，便是發源於印度的龍樹（西元一五〇—二五〇年），經鳩摩羅什（西元三四四—四一三年）傳譯了《法華經》，又得北齊慧文（生寂不詳）、南嶽慧思（西元五一五—五七七年）的傳承，始至智者大師（西元五三八—五九七年）的大成。

第二章是〈天臺教學之特質〉。這是天臺學的重心，也是本書的中心。所謂天臺學，乃是天臺山國清寺智者大師所創發，本章便是介紹天臺大師的傳記、著作、教學。所謂教學，便是「教」及「觀」。「教」之中的「教相論」，便是對於佛說一代時教的分類淺深的判別，即是以「五時八教」判別一代時教。「五時」又稱「五味」，即是「華嚴時」的「乳味」、「阿含時」的「酪味」、「方等時」的「生酥味」、「般若時」的「熟酥味」、「法華涅槃



時」的「醍醐味」。「八教」分成「化儀四教」的「頓」、「漸」、「祕密」、「不定」，以及「化法四教」的「藏」、「通」、「別」、「圓」。總之，五時八教，是將佛教一切大小乘經典，作了五段分類之後，又經典的性質四類，再將所化的對象分作四等。

為了不使初學者失望，也為了不使已經學道者狂妄，智者大師，運用了「六即」的理論，從未入佛門的人，即名為佛，直到究竟成佛的佛也名為佛。一共分為六等，皆名為佛，但卻「即而常六」「六而常即」。這是對於禪宗那些狂妄的野狐禪者，最好的教訓，也是對於怯弱不信者的最佳鼓勵。

所謂「觀」，便是修行的方法，分為漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀的三等級，智者大師的「次第禪門」是講的漸次止觀，「六妙門」是講的不定止觀，「摩訶止觀」是闡述的「圓頓止觀」。引導凡夫行者修漸次止觀，三乘人修不定止觀，大乘圓人修圓頓止觀。圓頓止觀便是修的「常坐」、「常行」、「半行半坐」、「非行非坐」的四種三昧。為了修此四種三昧而剋期取證，故又說了五悔及二十五方便行。觀想的境界——對象，便是十乘觀法。這些都是修行的方法，比起禪宗的「直指」是不同的，禪宗的「直指」有似於天臺的「觀不思議境」之處，但卻不一樣，「直指」是直覺的，「觀」是思惟的，目的雖同，入處不一，但是禪宗的「直指」有盲無入門之處的困惑，也有無聞暗證，走入魔境的危險。天臺觀境，則可隨著根性利鈍的不同而從不同的位置，達成「悟入佛之知見」的目的。

從觀「現前介爾一念心」的觀法，發展成天臺哲學的「一念三千」之說，這是天臺思想的最高境界。所謂一念三千，是從《法華經·方便品》的「十如是」和「四聖六凡」的十法界思想而來，十法界的每一界的眾生心中，皆具有其他九界的性能，因此而成「十界互具」之說，稱為百界，百界的每一界，皆具足十如是，便成了「千如」，再以「五陰世間」、「眾生世間」、「國土世間」的三世間，配上千如而相乘，即成了「三千」之數。可是數有三千，皆

含於我們當前現起的一念之中，觀此一念具足三千性相，便是圓頓止觀。

由觀當下的一個妄念心，便具全體法界的三千性相，有善有惡，不必斷淨了惡才算成佛，成了佛也不斷盡惡，為了度眾生，佛也要以此惡性而現煩惱。故在圓教立場而言，生死即涅槃，煩惱即菩提，不用斷生死，不用轉煩惱，涅槃不在生死之外，菩提也非離開煩惱而別有。因此便產生了天臺學中最特出的「性惡」思想。

「惡」是對「善」而言的，「性」是對「修」而言的。善與惡、性與修，佛與眾生皆有斷及不斷，但卻不同。佛斷修惡、不斷性惡，斷修惡，所以不為煩惱所困所迷，所以是大覺；不斷性惡，所以住涅槃不離生死。在眾生之中的不信三寶的來說，是斷修善、不斷性善，斷修善，所以是凡夫眾生，流轉生死；不斷性善，所以機緣成熟，仍不失成佛的可能。此一性惡思想，是天臺哲學中的瑰寶。可惜近年有位趙亮杰居士，攻擊此一思想，看其所作文字，似對天臺著作也未全讀，可說讀得太少，致有此一唐突。趙居士有權不贊成天臺大師的性惡論，但終無能否定天臺大師確有此一思想，此一思想自智者大師而迄近世，均為天臺學者所重視，否則天臺的性具論，便要因此而減少說服力了。

再有對疏釋經論的方法論方面，是採用的「五重玄義」及「四悉檀」。五重玄義又名「五重各說」，即是對於任何經論，皆用：釋名、顯體、明宗、論用、判教的五點，來作通盤的解釋。同時對於經論內容的章、節、文、句的釋義時，則用「七番共解」來分別分層地疏解。所謂七番共解，便是：標章、生起、引證、觀心、料簡、開合、會異。經過五番七番的疏釋之後，便可使得被釋的經論，條理井然，勝義顯現了。但是經論內容有似前後矛盾之處者，使用四種悉檀來處理了，即是：適應世間知識的「世間悉檀」、針對某些人的「為人悉檀」、應病施藥的「對治悉檀」、最高指歸的「第一義悉檀」。有此四悉檀，便可遊刃有餘地疏釋任何經論的任何文義了。這也是天臺學者解釋經論的一大絕招。

天臺學，再加上三身四土、三止、三觀、三諦，及四種四諦十二因緣，便是它的綱目了。

第三章是〈唐代之天臺教學〉。主要介紹了天臺六祖荊溪湛然（西元七一一—七八二年）的著作思想。突出之處是由湛然開始，天臺宗引進了華嚴的唯心論色彩，特別是用《大乘起信論》的真如隨緣說，加強天臺的性具論。由於此真如隨緣，又碰上了唯識宗的真如不隨緣說，所以湛然針對慈恩窺基的《法華玄贊》展開攻難。又因主張草木皆有佛性說，而引起了趙宋時代天臺山家及山外兩派的爭論。同時他也對於禪宗及華嚴宗發出了議論。

第四章是〈宋代之天臺學〉。主張介紹四明知禮（西元九六〇—一〇二八年）的思想著述。知禮也引了《大乘起信論》，但卻以《大乘起信論》的隨緣——真如即諸法的「即」字，不是當體全是即，所以判為別理隨緣。也即是說須待轉變而成的即不是圓教，而是別教，二物相合的即是通教，唯有當體全是即，方稱圓教。天臺宗的圓教是無作緣起，不是真如即諸法的轉變的緣起說。同時他站在實相即是諸相的立場，主張心、佛、眾生平等，又主張心法色法平等。故引來了有華嚴宗唯心論傾向的所謂山外派諸家的反論。山外諸家主張心法是能造、佛法及眾生法是所造，又主張草木不能成佛，心法已含攝色法，但言心法即是，不用復言色法也具三千性相。再者知禮主張妄心觀，當前一念妄心即具三千，山外派則主張，心是真心具足三千，故稱真心觀。因此諸端爭論不已，竟你來我往，兩家陣容相峙達四十年之久。像這樣的天臺門內的法義之爭，如此認真，足見當時的佛教人才不少，今天的我們，夢想也是不及的。他們各據經論，各執一理，真像自印度而至中國隋唐時代的三乘是權一乘真實與一乘是權三乘真實的爭論，又像是一性皆成及一分無性的有關佛性論論爭的延續，實在可貴。

第五章為〈元、明、清之天臺教學〉。其實在這三朝之間，有思想特徵可資介紹的，僅僅明末的無盡傳燈（西元一五五四—一六二七年）及蕩益智旭（西元一五九九—一六五五年）兩人而已。對此兩人的著作研究，尚待開發之中，我已以蕩益大師為研究中心，

並且進行了三年多，不久將來當可將研究成果公諸於世，故在這裡，不作深論。慧嶽法師的本書之中，對此二位大師，介紹得也很有限。

第六章是〈民國之天臺教學〉。這一章之中，主要以古虛諦閑（西元一八五八—一九三二年）及隆銜倓虛（西元一八七五—一九六三年）為中心人物，雖見其浩浩蕩蕩，著述、教育、文化、寺院、法系等等，但在教學思想的角度而言，這是最最貧血的一章了。

## 五

總之，本書在今日的中國佛教界，是一本值得推薦的好書，文筆流暢，段落分明，組織嚴正，述意清晰，不像一般的中國學術著作，專供專家閱讀，普通人看了無法理解，尤其佛教的著述，如果全部運用古籍的原文原句，初入佛門的人，就難得理解了。本書不然，在行文之間，雖多徵引經論，但卻必然加以語體的提要解釋，這也正是編著者利用參考了日文著述的一大好處。

本書不是沒有缺點。首先本書的書末，未附主要參考書目，也許編著者以為所用經論著述太多，不勝枚舉，但在參考近代人的著述方面，應該有所說明，一則取信於讀者，再則對前人的功績表示感謝。雖在本書中也有時於文中及文末註明參考書名，但我僅發現了佐藤哲英的《天臺大師之研究》，阪本幸男的《華嚴教學之研究》、《六朝的佛性觀》，佐佐木憲德的《天臺緣起論展開史》，關口真大的《天臺止觀之研究》，安藤俊雄的《天臺學》、《性具思想論》，望月信亨的《佛教大辭典》，斌宗大師的《遺集》。且以佐佐木憲德《天臺緣起論展開史》及望月信亨《佛教大辭典》為最主要。但我相信，編著者在編寫過程中，所參考的近代著述要比已經註明的多得多。

其次因為編著者純粹站在天臺宗法系的立場上寫出此書，雖已受到日本治學方法的客觀性影響，在資料的取捨上，仍是天臺宗主觀立場，比如在傳記資料的應用上，他偏信了大石志磐的《佛祖統紀》，而不參考碑銘傳記等其他資料，以史料而言，《佛祖統紀》是不壞的，但也並不算最可靠的史書。另在明清人物的傳記方面，編著者信用了《新續高僧傳》，其實那是一部最糟糕的僧傳了，僅可供作參考，不可據為依憑，編著者未曾參考原始的傳記，實為失算，例如蕩益智旭的傳記，應該參看〈八不道人傳〉，在《卅續藏》中的《淨土聖賢錄》內，也收有〈蕩益大師傳〉，而編著者忽略了。

再次，剛才已說到，本書的最後一章，最為貧血，如果編著者，多費一些時間，將諦閑大師、倓虛大師、斌宗大師等的著述，或著述的序跋等，稍加閱覽整理，至少可以把它們的內容提要，像前五章一樣地寫出來了。至於詳細的研究，當然是另一回事了。這些人的著述之中，是否有與宋明諸大師的思想出入處或開出新境界處，尚在未知數中，如果僅是普通的解釋而無特出之處，除了保存作為歷史遺品，就談不上思想的遺產了。

另有在法派系統的傳承上，編著者不嫌其煩地，一一以表列出，其實，在天臺宗本身而言，毫無意義。主要是由於禪宗的衣鉢傳承之爭而形成的法派觀念，天臺宗受此影響的最顯著者，晚在宋代的《佛祖統紀》為始。元明以來，天臺宗的學者，太少太少，有，也是由禪宗轉入的。比如明末的百松真覺與無盡傳燈之間，確有師弟之誼，一定要找一個法統安上，實在不易。蕩益智旭，自稱既不及古之儒、禪、教、律，又不屑今之儒、禪、教、律，所以名為八不道人。他學天臺教觀，而非天臺宗人。可是諦閑大師於民國十五年（西元一九二六年）所建萬年寺的天臺宗法系相承譜，卻將蕩益大師算作傳燈法嗣，成為三十一代祖師，可說笑話之極。實際上無盡傳燈的法嗣是松溪、受籌、管正等諸人。根據事實而言，中國並沒有天臺、賢首、慈恩的宗派，而只有研修此三家教義的學者。所以我對諦閑大師的這種法系觀念，不以為然。

可不是，此從本書之中，也可看出困難來，比如編著者的剃度師斌宗大師，是天臺學人，可是他所參學的法師寶靜，既非諦老的嗣法者，亦非諦老的剃度者，在諦大師的法系譜中，也未列入寶靜，因此，斌宗大師的法系便成了不明的狀態，豈非又是笑話。因此，我覺得本書的最不成功之處，就是第六章。如果放棄了法系思想，直取天臺學的教學思想，就比較可貴了。時至今日尚在固執法系傳承的古老觀念，實在是多此一舉。我現在也學天臺，但我絕對不是天臺法系，那麼就不承認我是學天臺了嗎？沒有誰能說這句話的。所以奉勸本書編著者我的道友慧嶽法師，如果可能的話，在本書再版時，把最後一章重新改寫，並把天臺山萬年寺傳的法系表取消。重法勿重系，重思想勿重人事，走上依法不依人的路，才能開出無宗無派的大一統的佛教大局面來。

（一九七四年八月八日刊於《菩提樹》）

## 弘一大師《三十三種律學》合刊讀後

當我沒有開始本題以前，首先想出兩點希望：

第一，希望受了戒的新戒比丘們，遵行五夏學律的佛制芳規。

第二，希望熱心於弘戒事業及佛教文化事業的時賢們，多印律學典籍。

佛教的制度不能走上軌道，正因自南宋以來學律的人太少，因為人皆不知學律持律，所以唐宋諸家的律學著述，在南宋以後，也於中國境內幾乎散失無存，直到清光緒末年，始由日本請回一部分，後由天津刻經處重刊印行數百卷，近世的弘一大師，正好趕上了這個機會。但到大陸淪陷以後，古書不再重印，先所印就的，流傳到臺灣及海外者，那便更少了，所以現在的人，即使要想學律，律書的覓求，也成了一大難題，由於律書難求，學律的人也就更少了。

我嘗自驗，我的氣質，並不足以弘揚戒律，因為我不能將戒律的精神，從我自己的生活中全部表現出來。但我覺得，不論能不能做到持律謹嚴的程度，如果受了戒的人而不懂得戒律的持犯輕重，總是一件可恥的事，正像一個掛名的教師，他卻並不識字，是同樣不能受到他人的原諒！同時學了戒律，即使不能全部實踐，總比不學戒而又自以為是者，要好得更多，最低限度，他不會以非律為律，以非法為法，自己不知律，反以持戒為落伍。所以我還是希望能夠懂得一些戒律的內容。再說，佛陀入滅之時，不也囑咐過嗎？佛在以佛為師，佛滅以戒為師，戒在即等於佛在。如果比丘而不學戒，便是表示不以佛陀為師。

但在今天的環境下，要想學戒，也是一件難事：第一，指導學律（不是沒有）的人不多，有了疑問，只好放在一邊，等待機會的發現，再作成答案；第二，戒律的書籍不多，尤其是指導學律的書籍更少。所以初初鑽進現行而且有限的律典之中，便覺得處處都是問號。

但是我很幸運，我在短短的數月時間中，已經讀到了好幾部難以求得的律書，這都是師友們對於我的愛護，使我非常感激。其中特別是由於淨空戒兄的協助覓求，得到了弘一大師的《三十三種律學》合刊，此乃是一本指導學律的最佳參考書籍，直到目前為止，我相信還不易找到比這更好的律學指導書籍。弘一大師自三十九歲出家，至六十三歲圓寂，學律二十四年的心得所在，除了《四分律比丘戒相表記》另印一冊之外，可說百分之九十的著述與整理工作，都在其中了。換句話說，我們如果能將這本書全部接受下來，也就相當於接收了弘一大師二十多年的律學成果。

《三十三種律學》合刊的目錄如下：四分律含注戒本隨講別錄四分律含注戒本科四分律含注戒本疏略科四分律含注戒本略釋四分律刪補隨機羯磨隨講別錄四分律刪補隨機羯磨疏略科事鈔持犯方軌篇表記事鈔略科事鈔戒業疏科別錄合冊律鈔宗要隨講別錄四分律比丘尼鈔科梵網經菩薩戒本淺釋梵網十重戒諸疏所判罪相緩急異同表

梵網經賢首疏盜戒第六種類輕重門科表菩薩戒本宗要科表梵網經古迹記科表釋門歸敬儀擷錄（附：受三皈依大意）

釋門歸敬儀科律學要略（附：菩薩戒受隨綱要表）

菩薩瓔珞經自誓受菩薩五重戒法隨分自誓受菩薩戒文析疑僧尼十種受法料簡圖剃髮儀式表無表章科盜戒釋相概略問答南山律苑雜錄毘奈耶質疑編青年佛徒應注意的四項人生之最後有部毘奈耶犯相摘記有部毘奈耶自行抄四分律比丘戒相表記校注扶桑國藏古袈裟圖

我們看了上面的目錄，如果對於戒律尚未入門研究的人，是很難瞭解的。但對一個研究戒律的人來說，又多是些「熟面孔」了。

因為弘一大師是研究四分南山律的，所以其中的絕大部分是南山律宗的研究。

《四分律含注戒本》、《四分律含注戒本疏》、《四分律刪補隨機羯磨》、《四分律刪補隨機羯磨疏》、《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律比丘尼鈔》、《釋門歸敬儀》等，都是南山道宣律師所著述。如果要我們自行研究這些著述，即使費了很多的精力，也未必能夠摸清其中的體系脈絡，如果看了弘一大師的科表，便可一目瞭然了。古人的分科，少有能夠列出表解來的，所以初學者，往往由於分科的繁複，雖然看了科目，仍然不易弄得清楚，現在從表圖上一一推求，就方便得多了。不過我要指出一點事實，科表、表記，只是提綱契領，告訴學者一個範圍與骨骼，但是單看人的外貌及其骨骼，絕不等於認識一個人的全部了。所以，若不對照著原本書來研究，仍然無法理解其中的內容，科表只能夠幫助我們作為研究律學的指導工具。

在大乘菩薩戒中，是以《梵網經》為主的，所以弘一大師對於大乘戒的重點指導，也著重於《梵網戒本》的科表，同時也告訴我們，《梵網戒本》的註疏雖多，但是值得研究，並且必須研究的，合計新舊兩個派流，僅十數家而已，舊疏以智者的義疏為主，新疏



以賢首疏、義寂疏、太賢記，三家為最勝。現在香港佛經流通處的蕩益合註及弘贊略疏，屬於舊系，頗足研究。

自古高德立言，往往都是述而不作，這是表示對於立言態度的謹嚴，也是對於聖教的尊重，所以弘一大師的著述中，每以整理為主，說明為輔，而來達到弘揚介紹的目的。在此《三十三種律學》合刊之中，科表屬於整理，隨講別錄屬於介紹，其餘的多屬述古，在萬不得已時，才略摻自己的意見，予以說明。但他治律，雖以遵古為本，但又不落泥古的迂腐，這是最最難能做到，也是最最難能可貴的事。

這一本合刊，雖然多半屬於工具性的科表，但是即使未得科表原書的內容，也可從這合刊之中，得到一個律學的大綱，凡稱「隨講別錄」，都是講授原書的重點指導，這是一種新的教授方法，今後凡負佛教教育的人，很可仿效著做，同時「隨講別錄」不像科表的有目無心，而是重心的點出，所以我們可以從此認識律學的重點，也可由此明白弘一大師對於律學的重點研究是採取一種什麼角度。尤其是從〈有部毘奈耶犯相摘記〉及〈有部毘奈耶自行抄〉中，可以看出弘一大師對於律學的弘揚，是非常切乎時代及環境的實際要求的。

我還希望指出：這本合刊，幾乎包含了律學所有的實用範圍。因為《四分律》是中國律宗的主脈，並且也最合乎中國佛教的要求，所以合刊的重點是在《四分律》的研究介紹，但中國是大乘戒盛行的區域，所以研究介紹菩薩戒的，竟有八種之多，從《梵網戒本》的整理研究，而到菩薩戒的受戒法，乃至自誓受與隨分受，都有了。從一個教外的俗人，進入佛門，而到受菩薩比丘戒，三皈、五戒、八戒、十戒、比丘、比丘尼戒、菩薩戒，所有的剃髮出家、禮拜皈依、受戒羯磨、結夏安居、生活儀則等，也都有了。

其中的內容，除了科表之外，多半出於摘錄，例如〈釋門歸敬儀擷錄〉，固然是摘錄，即使指導人在臨終時及命終後注意事項的〈人生之最後〉，也多出於經論古籍中的錄集。但在摘錄編集的文字之中，又是完整一體的，且還注滿了誠摯的情感。

我嘗以為：能將文章寫得通順流利，並不困難，要在文章中注入自己的情感，能使讀者產生共鳴者，就難了；但是要使自己的文章感人，又能使受感的讀者，予作者以肅然起敬者，就更難了；再進一步，要使讀者於肅然起敬之中，有一同樣的精神最高境界的嚮往並予實踐躬行的力量者，那便難之又難了。然而，我讀弘一大師的著述，即使短短數百字，就有這種感覺，既能使我獲得知識，又能使我受到深切的感動。比如〈青年佛徒應注意的四項〉、〈人生之最後〉等，都有這種力量。

弘一大師雖然專宗《四分律》，但他對於其他律部，都能一併尊崇，他在〈律學要略〉一文中，略簡各部大律，並盼部部能夠弘揚，對於未曾能在中國盛行過的其他律部，則頗表示惋惜，尤其對有部律，雖經義淨三藏一人完成譯事，而且體系也最完整，竟沒有得到過弘揚與傳承的機會。所以弘一大師初期研究有部律，並且希望今後仍有人來研究有部律。合刊之中〈有部律犯相摘記〉及〈有部律自行抄〉，都是他的研究心得，另有附刊一篇〈學根本說一切有部律入門次第〉，對有部律推崇殊多，同時該文也是一篇學習有部律的最佳指導。以弘一大師的判斷，如以中等資質的人，研究有部律，根據他的指導原則，有兩年時間，便可修習完畢了。

最後，我有一個最大希望：希望有人發最上道心，能將這本合刊影印傳世。如今我雖看過了，尚有很多的人看不到，即使這本書的主人願意無條件地隨人出借，借閱的範圍必然不廣，同時出借到最後，也不能保證不會破損乃至遺失！所以希望能夠影印問世。如果有人贊助捐資的話，我相信我們的佛教文化界，一定有人願意主理其事的。在我以為，這本合刊，雖然比丘律的部分較多，但是在家人弟子也不妨贊助的，它的全部共為二十四開本一百四十九頁二百九十八面，它的紙張、照相及印刷費，諒也不致太多。最低限度，現在不用我們排版，只要翻印一下就好，如果這一點功德也做不出來，那就實在慚愧了！

如果不能全部翻印，也應該翻印其中的一部分，凡是可以單獨閱讀的，除〈律學要略〉、〈青年佛徒應注意之四項〉、〈人生之

最後〉三篇，已經錄入臺灣印經處出版的《弘一大師演講集》中，餘如〈釋門歸敬儀擷錄〉、〈菩薩瓔珞經自誓受菩薩五重戒法〉、〈隨分自誓受菩薩戒文析疑〉、〈剃髮儀式〉、〈盜戒釋相概略問答〉、〈南山律苑雜錄〉、三種「隨講別錄」，以及三種有部的著述等，可以單印一本，以資廣為流通。

弘一大師曾說：「律宗諸書，浩如烟海，吾人盡形學之，尚苦力有未及。」所以他二十四年的學律過程，僅只是個開端，尚有很多的律學任務，等待著後人去完成之，即使弘一大師，本想預期完成的工作，也只做了一部分。據他自己的預期，他還有好多著述要想完成的，例如：行事鈔資持記表解比丘尼鈔集解刪定僧戒略解羯磨略義教誡新學比丘行護律儀集解南山律在家備覽（廣本四卷）南山律宗傳承史南山律宗書目提要六物圖集解南山律苑文集

以上這些書的原稿，均未能夠完成，弘一大師便捨報西歸了。這一繼續努力的責任，當然是落在今天乃至今後的釋子們肩上了。

弘一大師著述審慎至極，絕不肯輕易動筆為文，有所為文者，自必字字珠璣，他的遺著，問世傳流者不多，為了紀念這位畢生弘律的大師，也應該將他的遺著印行傳播，否則大家只知弘一大師學律持律，但對他的所學所持，究竟是些什麼內容，又覺得茫然無知了！豈不可惜！

（一九六二年三月於高雄大雄山無住樓）

## 《優婆塞戒經》讀後——如何成為理想的在家菩薩

諸佛在人間成佛，都是現的出家相，也唯有出家的比丘，才有即身成佛的可能，佛陀尚未進入無餘涅槃之先，也是一位老比丘，所以比丘之在佛教中，有其神聖的地位。住持人間的佛法者，也只有比丘能夠勝任。

但是，要想成佛，必須先以行菩薩道為基礎，菩薩雖有出家與在家之分，論其對於六度四攝的實踐精神，出家菩薩，實在趕不上在家菩薩。所以佛在本經之中，說到修行布施的功德，出家菩薩則不及在家菩薩的殊勝，布施雖有三種——財施、法施、無畏施，在家菩薩可有三施具足，出家菩薩則缺財施，因以乞食為生，根本無財可施。同時佛在本經的每一品後面，都要說在家之人，多有差別因緣的纏繞，要想如理如法地做個清淨的在家菩薩，實在太不容易，若非大願大悲，那是很難成為一個真實的在家菩薩的。但是，如有在家人而發了菩薩心時，卻又是驚天動地的事了。從四大王天而至色究竟天的諸天天人，都會因了在家人的發菩提心，而說：「我今已得人天之師。」

事實上，發菩提心，廣度眾生，不入虎窟，焉得虎子？所以諸佛在因地，修行菩薩道時，不但做在家人，而且是隨類化身的。因此，在家菩薩的悲心願力及其所作所行，較諸出家菩薩，更為值得尊敬。再說，佛法住世的重心，雖在出家比丘，佛法化世的力量，卻要仰賴在家菩薩的護持而產生，出家菩薩只是佛教住世的軸心，佛教的輪廓，必須由在家菩薩來擔任，所以從佛世到現代，佛教徒中，總是以在家人佔多數。

正因如此，要想健全佛教的分子，活潑佛教的機能，單單要求出家人如何如何，那是不夠的。

在律藏之中有五百多卷大律，是要求出家人如何生活的；要求在家人如何作法的，卻僅此《優婆塞戒經》的一部七卷（與本經相類的有好幾種，但以此本最為完善）。佛教是人間的宗教，人間則以在家人為主，如果放棄在家人，佛教將無法表現其特有的救世精神，所以佛陀由於善生長者的請法，說出了本經。

本經雖只七卷，但其涵容之多，融攝之廣，實已總持了三藏。茲抄太虛大師對於此經的評語如下：「〈息惡品〉中，以念佛之功德相好為能息惡，此攝淨土宗；而以佛之三密加持相應，亦即攝密宗。於〈雜品〉、〈業品〉、〈淨三歸品〉、〈忍品〉之破我、破自在天、破空執及修空觀，即於相續之中，闡明不斷不常，非實非有之中道義，即攝大乘法性法相。而法華之空假中三觀，真俗中三諦義，華嚴十玄、玄相，禪宗見性成佛之大乘各宗義，無不具足。」

## 二

本經共為七卷二十八品，是以六度為其宗趣，而以在家菩薩戒之授受與護持為其重心；在六度之中，以尸羅波羅蜜為其自度度人的基準，又以檀波羅蜜為其度生大願的根本，所以本經的範圍雖廣，要義不出持戒與布施的闡述發揮，對於六度雖不偏廢，但其首要，則在以持戒自度，以布施度人，持戒布施必須忍辱精進，方期得不退轉。持戒清淨心則安，心安則可得定，得定則可觀照分明，而生智慧了。所以六度工夫的最要緊處，乃在持戒與布施。

大乘經論可分五乘共法、三乘共法、大乘不共法。五乘共法是通於人天而達於菩薩的修持法，三乘共法是通於小乘解脫與菩薩解脫的，大乘不共法則唯有菩薩實踐的六度萬行了。本經則屬於五乘共法，而通大乘不共法，由三皈五戒十善，而達於四攝六度，如果有人要問：「如何才是成佛之道？」那麼請看本經，就會得到圓滿的答案：成佛必須先從成菩薩做起，要做一個名副其實的菩薩，卻又並不容易，做一個小乘人，與做一個菩薩，完全不同，能修五停心等小乘的七方便，就可列於小乘的賢位，修證四聖諦與十二因緣，就可進入小乘聖位。但要做一个菩薩，除了修習小乘人的解脫法門，必須要修六度與四攝，在做菩薩之前，必須要有很多的準備工夫，因為菩薩除了自求解脫，尤其還要解救眾生。所以本經一開始，先把六波羅蜜標出，接著說明要發菩提心，要告訴我們悲心的

重要性，告訴我們如何才能得到解脫，菩提心是什麼？如何才算是菩提心的修持？成佛可得三十二種相好，如何才能修得三十二種相好？當然，一切的修持，都要靠修持者的願力來支持，所以又說明發願及如何發願？發願的目的是要做一個菩薩，因此又接著分析菩薩的名義，並要我們做實義菩薩而不要做假名的菩薩，一個名實相符的實義菩薩，又必定是能夠自利利他和自他同得莊嚴的，於是又說明如何來自利利他與自他莊嚴？既然能夠自利利他並自他莊嚴了，自也應該能夠度人信佛，度人皈依三寶，度人也來行菩薩道，因此提出如何收攝徒眾的道理來。收攝了徒眾之後，才使之稟受菩薩戒而成為初發心的菩薩。

本經共為二十八品，從第一品到第十三品，便是說明成為一個菩薩的準備工夫，到了第十四品時，才使人受菩薩戒而成為菩薩。第十四品的〈受戒品〉，是本經的重心所在，在家菩薩戒的受法，及其六重二十八輕的戒相條文，也都在這一品之中。但是，一個在家菩薩的完成，並不這樣簡單，受菩薩戒，僅是菩薩身分的開始，要成為一個清淨而實在的菩薩，尚須持戒清淨，尚須息惡行善，最要緊的還得供養三寶，庶幾能將此一菩薩的身分保住，否則，隨時都有失卻此一菩薩身分的可能。所以本經雖以第十四品為重心，但對修成菩薩行的說明，則到第十七品為止。從第十八品以下，大部分便是說明如何來莊嚴菩薩道的六波羅蜜了，正因本經是對在家菩薩說的，所以在六度之中，除了著重持戒，也特別強調布施，而詳為闡述布施的道理，這是本經的殊勝之處，也是其他經中甚難見到的。又因為本經是屬於五乘共法而通向大乘不共法的，所以在第二十四品之中，特別並且反覆地闡明十善業道與十惡業道的因果關係，終究則接通六度的般若波羅蜜，而致菩薩道的完成。以此，本經以在家菩薩戒為重心，故稱《優婆塞（夷）戒經》；又以這是完成菩薩行的指歸，所以筆者以為亦無妨稱之為在家菩薩的成佛之道。

凡為大乘經典，以其性質來分，可約之為境、行、果的三大類別，凡說明諸法性相的，便為境；說明持戒與修六度等行門的，便

為行；說明佛果依正莊嚴，自利利他的功德圓滿者，便是果。我們看了本經的大略介紹，自可明白，本經是屬於行的了。

### 三

本經有很多特點。

世人膽小，尤其是末法的眾生，業障深重，對於各自的本身，總是不夠自信，總希望能由外在佛菩薩的力量，使得自己得到解脫，但是外力的加被，尚須靠我們自身的努力才行，內外相應，方可得到彌陀的接引。因此，本經為了提高我們的自信心，故也特別強調自力，而說：「雖有無量恆沙諸佛，悉皆不能度脫我身，我當自度。」淨土宗雖以帶業往生西方淨土為目的，如果自己不先發心求生西方，或是到了西方，求得阿鞞跋致（不退轉——賢位初住位不退，十迴向行不退，聖位初地一云八地念不退）之後，不再發心來娑婆世界，行菩薩道，廣度眾生，終究也不能成佛。

本經著重於度人，但是度人而不先求自度，那是空的，所以也要我們修解脫法，得解脫道，如果未得解脫分法，他的修持也將必有退心的危險，如果不得解脫分法，受了戒不名得戒，只稱修戒，即使修戒也不得戒，一定要將修戒與解脫分法相應——得定共戒（由定而得）或道共戒（由無漏慧而得）之後，才能稱為持戒，至於如何才能得到解脫分法？本經指導我們，是由耳聞與思惟得，或由布施、持戒、多聞而得。布施為求福捨貪，持戒為清淨身口意三業，多聞為反照自己的功行，反照自己有沒有求福捨貪，有沒有三業清淨？多聞的工夫實在是用來幫助布施與持戒的，這一幫助與反照的力量，便是智慧——般若波羅蜜了。如果沒有般若波羅蜜，布施與持戒，也就不成其為波羅蜜了，以此可見，本經的解脫道，是重於慧的。

從本經的次第來看，雖以受優婆塞（夷）戒為重心，但是求菩薩戒的先決條件，乃在發菩提心，發大乘菩薩心，如果不先發心，

即使受戒，仍不得戒，雖稱菩薩，而是假名菩薩。這在我們中國，很少如法的，受在家菩薩戒的，在大陸上，多半只是行禮如儀，按照傳戒正範，次第做完，便算受了菩薩戒了，對於菩薩戒的內容，為何受菩薩戒，受菩薩戒的準備工夫是什麼？大家都是不得而知的。戒師要戒子發心，也不說明如何發心？為何發心？受出家菩薩戒以前，要戒子們在頭上燃香疤，就算是發心了（燃香的根據及其意義，詳見《海潮音》四十三卷四月號的拙著所論），在家菩薩戒中，根本沒有燃香的根據，但是在家菩薩於受戒之先，為了表示發心，也由戒師們規定燃香。當然，燃香也是一種發心，但其絕對不能代表發的無上菩提之心。雖將三聚淨戒，向戒子們宣講一遍，以資說明發心的重點，但其總不若宣講《優婆塞戒經》，來得明瞭清楚。近年臺灣傳在家菩薩戒的，已有進步，有的戒師們已在為戒子們講解戒本了，這是極其可喜可讚的事。惟其僅講戒本，而未能對受戒以前的準備工夫，一一示諸戒子，仍為美中不足，這當然是受了時間的限制，無法把整部的戒經講出來。故我希望，發心求受在家菩薩戒的人，最好先看《優婆塞戒經》，或者先請法師宣講一次，庶期受戒得戒，並於受戒之後，知道如何來保養各自的菩薩之道。

我們通常受在家菩薩戒的，都與受出家菩薩戒者相似，用的是梵網菩薩戒的傳授法，雖然梵網菩薩戒，可以通用於七眾弟子，乃至五道眾生。但是依照本經的規定，那又不同了。因為優婆塞戒是一切戒的根本，乃至是成佛的根本，尤其是由凡夫而成為菩薩，的確不能馬虎。故此凡受在家菩薩戒的，需要經過考核，問遮難（審查資格），說明皈依三寶，受五戒，以及有關的種種規定之後，經過六個月的察看，始為和合僧眾，滿二十人，作白羯磨。這種受戒的規定，要比受比丘戒與菩薩比丘戒更為慎重，比丘戒只在十人中受，梵網菩薩戒，只在一位先受菩薩戒法師前受，最多另加二師，共為三師，也就夠了。至於先有六個月的察看，在比丘戒中除了外道投佛出家，需要察看四個月，其餘均無此項規定。由此可見在家菩薩戒之難得，如能得到，自也格外地殊勝了。為何如此嚴格的要求，自是因為「在家菩薩，多惡因緣，所纏繞故」了。



本經稱為《優婆塞戒經》，同時也可稱為《優婆夷戒經》，因其男女可以通用的。如照本經的重心而言，實也可以稱為《在家菩薩戒經》的。

本經既以在家弟子為教化的對象，在家人進入佛門，須從三皈五戒開始；在家學佛的宗旨，也應該以出家生活作依歸——不必定要出家為沙門，但在身處塵世五欲陣中，仍能離欲清淨而不為塵世的五欲之所纏繞束縛。故到地上菩薩之後，雖仍入世受生度生，但其純出願力所致，而非欲染或業力的纏繞。所以在家菩薩，也應試著來過出家的生活。因此，本經在第二十品、二十一品、二十二品之中，又不厭其煩地，反覆闡明三皈、八戒（是出家生活的分日受持）與五戒的種種問題。

又因為受戒、學戒、持戒，皆是事相上的事，同時凡是側重於行的經典，無不重於事相的，所以本經的皈依三寶與供養三寶，也都重在住持三寶，而非一體三寶。世有妄自尊大，目空一切的在家弟子，見僧不拜，見了佛像也不拜，對於經典更是不屑恭敬，他們所持的理由是信仰自性（一體）三寶。其實，他們又何嘗親自證到自性三寶之理了？自己未證自性三寶，而來菲薄住持三寶，他們的罪過，實在太大了！所以佛在本經中，強調著說：福田有三種——報恩、功德、貧窮。供養如來世尊，是報恩功德的二種福田，供養眾僧，則包括了三種福田。又說：在家弟子，要常到寺廟僧坊中去，親近諸比丘等，咨問法味，至心聽受，憶念不忘，並為轉化眾生，自利利他。這當然與一般的寺廟，信徒進廟，只為燒香拜佛而無佛法可聽者不同了。但是在家弟子進廟，燒香拜佛與供僧，即使供的是破戒比丘，也有無量功德，這也是本經所說明的。

## 四

《瓔珞經》中說，有戒可犯是菩薩，無戒可犯是外道；所以有戒而犯者，勝過無戒而不犯；受了菩薩戒，發了菩提心的人，即使犯了戒，犯戒的罪業雖重，定要遭報，但其必將由於他曾受過菩薩

戒，而可決定得度，成為真實的菩薩，乃至證得無上的佛果。要是不發心，不求菩薩戒，甚至不求受五戒與三皈者，既不下種，也就不會有所收穫。同時，菩薩雖然犯了重戒失戒，失戒之後，仍可重受。這是《梵網經》、《瓔珞經》、《瑜伽師地論》諸經典所共許可的。不受菩薩戒的三皈在家弟子，只是優婆塞（夷），而非在家菩薩。故我希望在家弟子們，均能發最上心，求受菩薩戒，即使今時的受戒法，不能絕對如法，但能種種善根，也是好的；縱然不能全部受持，根據《瓔珞經》菩薩戒也可像五戒一樣，隨分受持的。受戒之後，若不能持，仍可捨戒，這也是本經之所許可的。如能道心堅固，不犯重戒，犯了輕戒，立即懺除，那麼菩薩戒的無作戒體（即受戒時熏在第八識內，與思心所相應，成為無表色），將可一受永受，直至成佛。可見求受菩薩戒與我們求成佛道的關係，是多麼重要和密切了。如要在家人全部出家，那是不合要求的，希望在家人都成為菩薩，確是必要的。

至於如何成為理想的在家菩薩？我寫到這裡，話已說完，尚未說得出來，因為那是要靠受了戒的在家菩薩們，自己來完成的，要知大概的項目，可以熟讀本經，不過本經也只是一張概略的指標圖而已，若不親自去走，那就毫無用處。

（一九六一年六月二十二日於朝元寺無住樓）

## 《成佛之道》讀後

當《海潮音》連續刊出印順法師的《成佛之道》之後，我讀了幾期，覺得很有系統條理，很希望能夠一口氣讀完它，但是《海潮音》每月只出一次，等得很不耐煩，同時看了前一段，等一個月再看後一段，前一段的印象已經淡忘了很多。我想，終究會出書的，索性到出書以後，再作通體的研讀好了。所以該書預約的廣告刊出之後，我便向常覺法師預約一冊。可是常覺法師對我說：「不要啦，我負責贈送你一冊好啦。」我真感謝他的盛情厚意。

因為瑣事忙，《成佛之道》到手之後，雖想一口氣讀完它，事實又不許可，前前後後，已經半個多月，到今天才算將它斷斷續續的讀完。我有一個怪癖，每讀一本好書，總要寫一篇心得。「成佛之道」這句話，我們常常掛在嘴邊說，但要由凡夫而通向邁進成佛之道的階段和層次，能夠清楚簡要的說明點出者，在時下的佛教圈中，並不太多，即使這一部書是宗本太虛大師的意趣，參考宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，融會發揮而成，但在數十年來的中國佛教界，像這樣有規模有中心的著作，還不多見。

西洋人說：只有懂得音樂的人才能欣賞音樂，只有天才音樂家才夠資格批評天才音樂家的作品。那麼我對佛法，還在初學的階段，以我而來評介《成佛之道》，不唯不能增加它的光彩，相反地倒是一種侮辱，好在我寫的不是評介，而是讀後，如果說錯了，尚請印順法師及諸讀者原諒指教。

人人都曉得，佛教的典籍，大藏蒐羅，宏偉繁富，比諸世間任何學系，亦皆無與倫比，於是浩浩三藏，往往成了收藏家或名山大剎的點綴物和莊嚴品，若精研三藏而通透三藏的三藏法師，在我國佛教史上，也只少數的高僧。然而，儘管佛教的典籍，已經富甲天下，佛教的著作，仍在有增無已地繼續產生之中，這以粗淺的看法，好像是層層渲染，重重演繹，也在層層纏繞，重重包圍之中，使得越到後代的學者，越發感到沈悶吃力，透不過氣，既然無由鑽進門去，更加無從解脫出來。

事實上，正因為時代每在演進，人類的知識每在增加，人類的觀念也每在轉化，不唯舊時的典籍，無法使得人人有足夠的時間去研讀，舊時的觀念和方式，對於當下的時代，也往往有些隔閡，為使現時代的人們，普遍地接受人類祖先的文化遺產，各種的學者便應運而生，經過學者的吸收消化和融會，再作通乎時代，切乎需要地簡明點出，使得大家既能接受先聖先賢的遺產，又能適於切身切時的需要。因此，凡為有價值的著作，必能契合於時代的潮流，必能通透先聖先賢的脈絡，也必能貫徹於未來的時代思潮。所以真正的著述，不是搬弄現成的名相，不是吮吸古人的唾沫，更不是憑著

一己的臆測，而來滿紙空談。真正的著述，要對古人負責，要對當代負責，還要對後世負責。我一向認為：真正的學問，應該是「上承古人，中接時代，下達後世」的，否則的話，它便沒有傳世的價值。也就因為如此，代代都有無數的學人及其無數的作品，能夠傳世不朽的，終究屬於少數之中的少數，雖然古傳典籍已有那麼多，但是著作而未能永傳者，當在千萬倍數之上，亦可斷言。

我讀印順法師的《成佛之道》，便有一種預感：這本書是可以傳世的。印順法師的治學方法，主張「以佛法研究佛法」，但其涵義，並不等於食古不化，而是站在佛法的觀點上用佛法的原則，統理組織，還歸佛法的本來面目，不贊成胡適型的戴上其他色彩的眼鏡，混淆佛法的本質。我們在印順法師的著作中，可以看出這一點來。尤其在《成佛之道》一書之中，更為顯著。他的研究涉獵，範圍極廣，佛教的諸宗諸派的經論，無所不及，即使外道神教的典籍，以及時代的新知和東西方各家學派的理念，也都有其深刻的認識。他不以一己的立場而去非難或排斥其他的立場，每每總是各還各的本位，是個什麼就還它是個什麼，這實在是件難能可貴的事。或者有人以為印順法師宗本三論，三論屬空，判大乘三系的次序為：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心，而以所本性空唯名三論（般若）系為大乘佛教的無上究竟的如實之教，其他的則為方便的權教，似有他的偏見。但以我看，這是不必要的批評，在今天有判教能力的人並不多，即使判得不夠圓滿精確，但其能為廣大甚深的佛法，引出一條眾人可走，由淺入深，終達於究竟的或接近於究竟的路來，已經值得我們共同慶幸。

現在我對《成佛之道》希望說出我所看到的幾個特點：

- （一）為便記誦，所以仿效古代論師造論的方式，於每段的長行之前，列有頌偈；為便大眾能夠閱讀，長行的解釋，是用純粹簡明的語體，看來毫不吃力。
- （二）本書的著者，曾經出過一部《佛法概論》，但我以為《成佛之道》，實也涵容了《佛法概論》，一般的佛教名詞和觀念，概羅無餘，並且層層點出，階

階交代。讀了本書，不唯認識了它們，同時也清楚了它們的地位，那些名詞，那些觀念，是在我人通向成佛之道中的那些層次和階段中發生的那些作用。比如五戒、十善、三福業，是人天乘的善法；四諦、緣起、三學、八正道、三十七道品，是三乘善法；四攝、六度、八百三昧、四十二字門，是大乘善法。

- (三) 本書的最大特色之一，是承接太虛大師「人間佛教」的餘緒，加以繼續發揚，也就是「人的佛教」的強調。眾生的上升與下墮，解脫與生死，全在各自所造業力的牽引，造業的主要，端在人的本位，其餘五道的輪迴受報，乃至超出三界，無不是造因於人身的階段，因為大惡大善，才有引力作用，作大惡，作大善，唯有報受人身的時候，才可能。
- (四) 本書的最後一頌是：「一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。」長行的解釋是：「不但是出世的三乘善法，歸於佛道，就是人乘、天乘善法，世間的一切——一念善心，一毫善行，都是會歸於佛道的。」「但有了善法，向上向光明，終究會向佛道而邁進的。」所以本書主張，佛法雖分人天、大小、世出世間等的種種層次或階段，但那不是個別隔絕的，而是漸次升拔與相互連貫的。因此，無論我們修學什麼善法，只要是善的，無不通向於究竟大乘法的門徑，無不可漸漸邁向於成佛的道路。
- (五) 成佛的要道，是在修善的漸進，所以本書的靈魂，或其一貫的中心，乃為戒定慧與信願行，主張行解並重，悲智雙運，以五戒十善作基礎，最高定慧為究竟。戒行及定的目的，是在達於般若的空性慧；為求戒行而不致落於邪道，戒行的同時，仍須深入

經藏，以期智慧如海。故又主張由聞及思而及修善，本書的開頭，善導眾生（人）皈依三寶之後，便是聞法趣入。佛法的究竟雖然「無法可說」，但要達到無法可說的境界，必須聞法學法，依法（方便門徑）而行，絕非空諸依傍或一知半解，盲修瞎煉，所能辦得通的。

我對佛法懂得太少，大膽寫來，未必中肯，好在此僅個人的看法，不必代表《成佛之道》的勝義，也無意代表所有讀者的看法。究竟說對了多少，說錯了多少，尚祈印順法師及諸讀者指教。

## 《十大弟子傳》讀後感

多讀偉人的傳記，可以激勵自己的心志，更可陶冶讀者的品格，所以我是一個很喜歡閱讀傳記作品的人。雖因自己的根性拙劣，未能由於聖格賢位的嚮往，使我登於聖賢的階梯，但能保持此一愛讀偉人傳記的興趣，我已感到安慰和幸運了。

星雲法師，以往和我並不怎樣熟識，但是他的著作，多半我曾讀過，尤其近一年來，因我出了家，彼此接觸的機會較多，故他每出一本書，都會送我一冊，有一次他對我說：「知道你喜愛書，所以只要有新書，我就寄你一本。」我真感謝他的盛情。

我喜歡書，我更敬佩敬仰著書的人，我雖不以為出了書的人，便是成功的著作家，同時一個出家學佛的人，也不該以著作家為崇拜或自期的對象。但是傳播佛法的種子，文字確為不可忽視的工具之一，憑心說，我的一點佛學知識，多數也是來自書本之中。

我不喜歡說我不願意說的話，我所要說的話，也沒有保留不說的耐性。當我開始讀星雲法師《十大弟子傳》的時候，尚不知其中的內容如何，就想準備給它寫一篇讀後感了。感於星雲法師的事務忙碌，經常奔走在宜蘭與臺北線上，有時還得去中南部弘法。竟然

能在百忙之中，抽空著作，並且一部跟著一部的出版，這一份努力的精神，就已值得欽佩。所以我的恩師東初老人常對我說：「你要學，就該學星雲法師那樣，學做事，學負責，有吃苦，能耐勞，既要做事寫文章，也得出去佈佈教。」其實，以我的能力、資質、性格與理想，來跟星雲法師看齊，無論如何做不到的，故我除了感佩，絕對不敢以他的風範來自期自許。奈因我的身體多病，入冬以後，胸悶頭暈，不能夠用心用目，即使編校《人生》，已感勉強，那裡還能寫什麼讀後。直到今天，氣候較為溫和，總算把這本書細細地讀完，但於讀完之後，更覺得非寫一篇文章不可了。

上面說過，星雲法師的著作我讀過很多，我覺得他的文字筆觸，於時下的教界中，有一種特出的路線，這種路線，在某些階層的人看來，或者以為膚淺，但就以其「膚淺」，正是他的特長。我們知道，現下有一些佛學文章，有一共通的命運：看不懂的人不知道看，看得懂的人不想看。有人批評佛教徒研究佛學，仍在沿用著魏晉唐宋時代的古法，也就是說食古不化，不能與時代的形態打成一氣，而來化解此一時代的癥結。所以不懂佛學的人，無從窺其文章的內涵，懂得佛學的人，乾脆去看原本的《大藏經》了。星雲法師深知此一時弊的不必延續，所以他的路線已經朝著了新的方向。他用平實簡明並且略帶情感的語體文，來寫他的著作，無論什麼人，只要粗通文墨，便能看得明白，這在通俗化的立場上，確有他的地位在。

我們看基督教的宣傳品，殊少用到古體文，雖因它的文化基礎，未能夠在古體文中生根，但是宣傳品而用古體文，以目下的環境來說，總是不適宜的。宣傳品的對象是一般的民眾，民眾而能欣賞雅麗深邃的古體文者，實在太少了。佛教的義理，固有非用古體文而不足以表達其意境者，但在一開頭就要人家來求解佛法的甚深義理，正如拿了微積分的課本去向幼稚園的兒童教授，同樣的不近情理。因此，星雲法師的幾部著作，倒是多數初機學佛者的恩物。

中國人學佛，由於宗派的傳承，形成一種近乎偏差的風氣，往往重於佛教的教主釋迦牟尼佛，以及後來的祖師，出現在佛世的門

下弟子，倒反漠不關心。正因不能詳知佛陀時代的教團生活，一味追逐各宗祖師的派下家風，所以弄得後世的佛弟子們，各是其是，各行其行，不能有一個統一教制與軌範的局面產生。教徒生活的腐化，宗教情緒的沒落，也就藉此形成。我不是說歷代的高僧大德，不足以為後世的懿範，而是說每一高僧均有其獨特的風骨，故也有其異乎常人的作為，如果不能具有其同等相當的風骨，硬要學他們的修為之道，往往是會畫虎不成反類犬的。比如有些佛弟子，每因他的舉措出了常軌，便用「我是羅漢的作風」來作自我搪飾。因為古代有些神異的高僧化世，嘗有不拘小節的作風。事實上，我們看看經中的記載，佛陀當世的聖弟子們，究竟如何呢？我們必須綜合參考之後，方可應機適性地去尋求自己該走的道路。《十大弟子傳》便是綜合性的傳記，而且比看高僧傳，更富情趣。同時我想順便說一句：未得謂得，未證謂證，是大妄語，自稱初發心的菩薩還可以，妄自亂封羅漢，玩笑開得太大了！

本來，凡是一樣事物，裝飾越多，時間越久之後，便很容易失去它的本來面目，我們的佛教，迄今為止，似已有一返還本來面目的要求了。那就是直接去向佛陀的時代探索，直接去體會佛陀時代的教團生活。但是佛陀當時有事蹟散見於諸多經典之中，若不加以整理編輯和修訂，那是無法得窺全貌的，因為印度是個不重歷史的民族，對完整的傳記，自也缺如無備。難得星雲法師，數年以來，廣集博蒐，先後完成了《釋迦牟尼佛傳》與《十大弟子傳》。佛傳是敘述佛的一生經過，弟子傳是補述佛陀時代的教團情形及其周遭環境的餘緒，前者如樹木的根本，後者如樹木的枝幹花果與綠葉。關於佛傳的著作，雖有若干種類，但均不能完備，對於十大弟子的傳記，是否已有其他的版本，我還沒有見過。一個偉人的降生化世，必然有他得意的弟子，能將每一偉人的思想言行宣傳發揚並傳之以後世的，也是由於他們的弟子，作為播植傳承的媒介。所以人能凡有所立，必定首在培護遴選他的弟子。如果自己一無所長，可以作為他人的楷模，當然也不會有其出類拔萃的弟子，即使有了，弟子的所傳所學，也將不是出於師門，此正如韓愈所說的「師不必賢於弟子，弟子不必不如師」了。因此，我們信佛學佛，固然要感謝佛陀的恩德，但也應該感謝佛陀當時的諸大弟子，我們為了深切



地瞭解佛陀的時代和佛陀的教範，固該從佛陀的事蹟入手，但要希望做一個恰如其分的佛弟子，就得向佛陀時代的諸大弟子們看齊了。那麼《十大弟子傳》的問世，自有其不可埋沒的價值了。

正如星雲法師在本書的自序中說：「釋迦牟尼佛住世的時候，皈依他做弟子的……何止千千萬萬，現在我要介紹的，是比丘中最有名的十大弟子。」因為佛陀當時的常隨眾，每在一千數百人以上，到佛滅以後，由大迦葉召開的結集三藏聖典的大會時，還有五百大阿羅漢，要是逐一寫來，那便寫不勝寫。其實與後世的佛教，最有關係的聖弟子中，不過數十位而已，在經典中出現最多，與佛陀的生活最密切的，雖然不止十位，由於為了數字的整齊，或者以十的數目為圓滿完整的象徵，同時也因大小諸經中，佛陀經常特別提到十位聖弟子，所以向來，都沿用並推崇的十大弟子的聖業聖德。再說，十大弟子中，包羅了智慧、神通、說法、解空、論議、頭陀、天眼、持戒、多聞、密行的十大行門，實也即是個別地代表了佛陀的功德殊勝，聖弟子各有所長，佛陀則兼容並包，如集十大弟子的功德於一身，他也就和佛差不多了。

我人學佛，因為自己的根性加上環境影響的先入為主，往往多少帶有門戶之見，站在個別的立場，愛好批評另一個立場的不如自己。但如能從聖弟子們的事蹟研探開始，至少可以告訴我們，應該順著各人的資質，各自走他愛走的路，所謂條條馬路通長安，只要認真修持，佛說的八萬四千法門，門門都可使我們超凡入聖。此如十大弟子之中，性格各各不同，修持與特長也各有差別，但他們開悟證果，卻是一樣的。佛陀時代的教團中，雖也常有紛爭，然在十大弟子之間，在教團律制的統攝下，總是和合相融，充分地表現了師友或道友愛的精神，這是最最值得我們效法的。這也是本書的作者強調的。

寫時人的傳記容易，寫古人的傳記困難，要寫兩千五百多年前佛教聖弟子們的傳記更難。素材散見於大小乘諸經典中，加以個別的蒐集，固然困難，蒐集以後要來分析素材的真偽，發生時間的前後，並判別某樁事蹟發生的動機何在？如果沒有綿密的組織及思考

能力，故事便成呆板，甚至前後矛盾，最嚴重的是切不可讓人批評為褻瀆了古人。我不會寫傳記，但以我的猜想，大概相差無幾罷！

正因如此，《十大弟子傳》的內容，或也會有若干人的批評，以星雲法師的立場來說，為求通俗化，為求不過於神聖化神祕化，所以盡量避免枯澀的議論去作屬於宗教經驗而超現在的環境的描寫，故也似以小乘經典作為取材的主要對象，這在時代的要求而言，當然是對的，但我們中國是盛行大乘佛教的領域，重在取小捨大，恐怕不能得到全佛教徒的同情。比如十大弟子中，舍利弗與目犍連是先佛陀進入涅槃；阿那律與阿難陀，是在佛陀後進入涅槃；富樓那、須菩提、迦旃延、優波離，不知所終；大迦葉是受佛命，奉衣持鉢入雞足山中，進入禪定，等待彌勒佛的出世；至於羅睺羅，據本書作者星雲法師的考證，共有兩種說法：「一是在佛陀涅槃數年前已入滅，一是說佛陀涅槃時，他還服侍在佛陀的座前。」星雲法師則採取了前面一種說法。但在《大唐西域記》中的記載，佛滅數百年後，羅睺羅還在人間出現應供過一次，所以說他與賓頭盧尊者一樣，受佛遺命，常住化世的。

因為素材抉擇的困難，尤其以一短短十六萬字的篇幅，要容納《大藏經》之中十位聖弟子的全部事蹟，那是不可能的，好在本書不是屬於考據的著作，而是一部文藝性通俗化的佛教傳記文學。故在書中雖然時常出現作者的意見來勉勵讀者，以及用「我想」、「或者」、「也許」、「可能」等的種種假定來幫助事實的說明，倒反增加了本書的活潑與光彩。

曾有一位青年法師和我談過，要親近善知識，實在太不容易，佛說：「雖與舍利弗、目犍連等，不得稱為真善知識。」但是出家所為何事，豈非求了生死，求了生死又非親近善知識不可。親近的對象，不怕多，只怕少（多非真善知識故），然由歷古以來，每每親近了這一位，便很難再去親近另一位，否則就會感到立場與處境的困擾。像《華嚴經》中，善財所參的五十三位大善知識，又不易找到，乾脆還是從書本中去親近歷代的古善知識吧！那麼我想，星雲法師的《十大弟子傳》，確是值得親近的一本好書了。這書能讓

讀者作者與書中的聖弟子們，心心交融，面面相照，可以把讀者送到佛陀時代的教團中去，也可將佛陀時代的聖弟子們請到面前來與讀者對晤，它能把彼此間的時空拉近了也縮短了。可以當作書本看，更可以當作鏡子照。看看書中的古聖弟子，想想自己的所作所為，究竟該學那些，又有那些慚愧！我懂得太少，大膽寫來，已是四千多字，寫的是否中肯得當，尚請星雲法師及本書的讀者指教。

（一九六一年二月十日晚於北投，刊於《今日佛教》四七期）

## 我讀影印《大藏經》的最後一本書

我在病假之中蒙東公法師的慈悲，要我到北投住幾天，這是我第一次能夠比較長時間的親近東公，所以感到歡喜也覺得快慰。

一個讀書人，最不能缺少的生活要素，大概就是書本，健康的時候要書本來充實自己，繁忙的期間要以書本調劑自己，尤其是在病痛之中，更會感到書本的需要，需要書本的安慰、鼓勵，乃至排遣病中那些百無聊賴的空閒。我自愧不是讀書人，但對知識的飢渴，始終都在尋求滿足的途徑，雖然那是不可能滿足得了的事。

這次我到北投小住，很想在文化館裡鑽進書櫃中去飽餐一頓。但是東公法師卻拿了一本最近出版而尚未發行的《大藏經目錄附印藏記略》給我，我當時的確不太高興，心想：這本書有什麼好看的，特別是目錄之類的東西，無非是些淡而無味的書名而已！

想不到古人所謂「開卷有益」，凡是一本書，不論好壞深淺，只要能夠認真去讀，都會得到若干有益的啟示。何況這是《大藏經》的目錄及《印藏記略》的合訂本，非但不是我料想中的那麼討厭，同時還是一冊很有歷史價值的東西呢！

當我看了藏經目錄之後，仍然有一種懷疑，我以為整部的《大藏經》之中，必定已經有了目錄，為什麼在《大藏經》印妥之後，

還要畫蛇添足，另出一本目錄？經東公的說明之後，才知道《大藏經》之中的目錄，僅是目錄學，而不是每一部經論著作的詳細書目。為了便利查閱起見所以另印一本詳目，同時，這次影印的日本《大正藏》正藏及續藏的編輯，也非常科學精細，內容的分類是以系統為主，使得學者於研究之時，若想研究某一部分的問題，只要查出其中的一冊，其他的參考資料，也就全部出現。這對於請了整部《大藏經》的人們，固然是一種方便，尤其對於無力請藏或沒有請藏，而有志於研究佛學的人，更是一本很好的參考書籍，我們可以從這裡面查出正藏與續藏中的所有書目，當在選借藏經的時候，自然方便得多。

不過在我以為，這本書的最大意義，是在給這次影印藏經的偉大事業，作了一個總結的宣布，所以它的價值，與其說在於藏經的詳細目錄，倒不如說是在於附錄的《印藏記略》。我們可以從《印藏記略》之中，不但得到許多有關藏經的知識，更可以知道這次中華佛教文化館所主事影印工作之經過情形。

我們知道，政府遷臺以後的中國佛教界中的文化事業，較諸過去大陸時代的任何一個階段，都要興旺蓬勃，不論在期刊雜誌的印發或單行本佛書的出版上，無不令人感到興奮。但是佛教文化的最大貢獻，則莫過於這次《大藏經》的影印問世了。因為《大藏經》的卷冊浩繁，絕不是一般出版物所能項比，若非政府的協助，或大富長者的投資，根本難以做到，所以這次的印藏工作，實是我國藏經史上可貴的創舉，也是我國文化史上一頁輝煌的收穫。東公法師在敘說中說：「往昔帝王時代，藏經為政府專有，非奉旨不得頒行。其後民間雖得自行印造，而需費昂貴，財力不裕之寺廟及私人，無敢問津。」所以方倫居士要說：「從前大陸各大寺……凡供有《大藏經》者，其寺之身價必大增。」蔡念生居士也說：從前大陸的寺廟中如有那一位自己經手請得了一部藏經，在後人的心目中，要看同祖師了。以此可見，如要恭逢一次印藏的機會，那該多麼難得。在我中國的佛教史上，自北宋開寶開始以來，連這次在內，僅只四次，並且又以這次的內容最充實，價格也最低廉，即在影印的數量上說，也不算少，正如東公法師所說：「昔在大陸影印

《磧砂藏》以全國為對象，僅出五百部。」這次則於「時局動盪經濟困難之時」總計影印八百部，而臺灣一地預約六百餘部，曠觀載籍，同地同時，未有度藏大藏如此之多者」。同時這次「四週年以上之歲月，傳播一萬三千餘卷之靈文」。雖然這是影印，但在有限人力與財力之下，已屬難能可貴的事了。至於這次印藏的詳情，請參看《印藏記略》中，蔡念生居士所編〈影印大藏經始末記〉，念生居士雖在本書的跋文中謙說：「印藏雖是由我建議，但我在實際工作上毫無貢獻。」然我僅看他所編〈影印大藏經始末記〉就已使我們萬分欽佩敬仰了。他在這裡面告訴我們，他於一九五一年三月開始，就為印藏的事業向教內呼籲，直到一九五五年才從事影印事業的組織與宣傳。不過萬事都靠因緣，例如東公法師的感觸，便是這一因緣中的主要一環，東公法師在本書的敘說中有這樣幾句話：「余於三十九年掩關閱藏，深感三藏聖典更為需要。逮總統宣示整理國故，各方響應，出版業蒸蒸日上，經史子集，遍布藝林，而大宗佛書，仍不多見。」所以這次影印《大藏經》的事業，也以東公所主持的中華佛教文化館為主。殆為該館成立以來對我國佛教文化事業的最大貢獻。

當然，一樣事業，尤其是像影印《大藏經》的偉大事業之成功，絕不是少數幾個人所能完成得了的。所以我們在本書中可以看到很多有關印藏請藏的人名，單是發起印藏的人，就有三百一十五人外加四個團體，發起人中有當代軍政首長及社會名流如陳誠、于右任、張其昀、賈景德、莫德惠、張默君、鄭介民、俞大維、葉公超、孔德成、唐榮、王德溥、丁治磐等，至於當今佛教界的名流，自然更不用說了。此外有印藏委員會的委員如章嘉、智光、東初、南亭、道安、印順、白聖等三十二位。顧問如陳靜濤、倓虛、黃朝琴、黃啟瑞等七十位，各地辦事處負責人六位，宣傳委員五十位，至於購請《大藏經》的名單之中，那就更多了，正藏影印八百部，續藏影印五百部。好多人請了正藏又請續藏的（如俞大維等），有些人單請正藏而未請續藏的（如錢穆等），有些人則單請續藏而未請正藏的（如牟宗三等）。有少數幾人是一人請兩部以上十部以下的（如白聖法師等），也有幾個團體以十五人以上到八十人以下合請一部的（如宜蘭念佛會等）。所以正續藏一共一千三百部的請藏

功德芳名，至少也有一千以上的不同姓名，刊在本書之中。其中的分子，固以佛教為多，但是也有政府機關（如立法院等），有教育機構（如國立政治大學等），有社會團體（如世界紅十字會臺灣分會等）。更有許多著名學者（如蔣夢麟、俞大維、錢穆、牟宗三、曾保蓀、徐復觀、毛子水、吳康、周祥光等）。這次的《大藏經》影印以後，雖如蔡念生居士於本書的跋文中說：「這次印藏，公私機關學校頗有購請，而省市縣立圖書館，只臺南、屏東各請一部。可見佛教尚未獲得普遍認識，印了這許多部藏經，尚未達到佛教圈外都能普遍閱覽的程度，這是弘揚佛法所應知道的一件事。」但我們在這雜亂的時代中，以臺灣一地為根基，而完成了這麼一件印藏的大事，已經值得安慰，正如東公法師在本書敘說中所說：「當此時局動盪，經濟困難之時，本館對於佛教文化，得效此區區之力，是誠可引以自慰者矣。」我們從本書的請藏功德芳名錄上，可以知道這次所印的藏經，固以臺灣為主要的消化器官，但其分布的面積，則已遍及世界各地，如香港、越南、泰國、緬甸、檳城、新加坡、菲律賓、印度、高棉、夏威夷、加拿大、日本等地。

在我看來，本書的出版，固在影印《大藏經》委員會對於這次印藏的工作，作了一個總結的交代，但其最大的意義是在對於這一印藏事業的出力出錢者表其敬意和謝意。因為佛教的事業，全靠大眾的力量來促成，所以無論出力出錢，無不是義務多於權利的。比如印藏委員會的章程中就有這麼一條：「本會委員顧問及各地區辦事處主任均為無給職。」又據東公法師告訴我，影印《大正藏》的宣傳費用，僅僅花了一萬五千元新臺幣，正續藏的全部費用，計共四百多萬元新臺幣。這一數字雖然可觀，但以這筆數字用之於這麼一樁歷史性的印藏事業，卻不能算多了。因此，凡為促成這次《大藏經》的影印者，人人都有功德。將本書列為這次影印《大藏經》的最後一本書，那麼這次影印的《大藏經》能夠流傳千古，本書也可流傳千古，本書中所刊各人的芳名，自也可以留在我國的印藏史上，千古不朽了。同時已經購請《大藏經》的人，固該得到本書，一則可以留作參考紀念，一則亦可由其中明瞭這次影印《大藏經》的不易；即使沒有購請《大藏經》的人，如想知道藏經的概念，藏經的史料，以及藏經未來的路向者，自也應該得到本書。

最後我要介紹的，是兩篇有關影印藏經從事宣傳過程中的日記，蔡念生居士在本書的跋文中說：「張慈惠居士寫的宣傳日記，成一法師寫的訪問日記……兩篇題目相似，作者的身分，筆下的風度均有不同，可以說文如其人，而內容方面都是印藏的成功關鍵。」這樣的評語，真可謂「恰到好處」。我們從這兩篇日記中，可以體味到那些負責印藏宣傳者的為法忘身的精神，正如蔡念生居士所說：「讀了這兩篇日記，想見各位法師、居士衝風冒雨，登山涉水，飲食不時，起居不便，備歷種種艱苦。」但那些宣傳的人員，都是自動發心，沒有報酬可言，因此，蔡念生居士又說：「這是一件佛事，為法為人，沒有什麼說的。若其中包含一部分商業契約，則旅費的支出，酬勞的給付，都不免大費斟酌，所以這事不宜與出版商合作的。」（筆者案：印藏的最初計畫，本預備交由藝文印書館出版）

不過以我個人的看法，這兩篇日記，不但報導了印藏宣傳及訪問的經過，同時還富有文學的價值。

在這裡，我還有兩點要特別說明：第一，影印《大藏經》的呼聲，雖於一九五一年三月間的佛刊上刊出了蔡念生居士的建議，後來經過慈航法師的響應，蔡念生居士的再建議，時間經過三年多，雖然大家同情這一印藏的建議，但是願意承當這一事業的人，卻並不多。據說這次印藏的最初參與計畫的人員，僅只東初法師、蔡念生居士、張少齊居士及張清揚居士四個人。繼由蔡念生居士等的從旁建議，交中華佛教文化館主辦，經該館於各報登出印藏啟事之後，各方的反應頗為良好，為了鄭重其事起見，便著手聘請各委員、顧問、發起人等，而將有關的工作推動起來。不過據東公法師對我說：他在最初，對於這一事業的能否成功並沒多大的把握，但他有個信念：凡為佛教做事，只要是真正為了佛教，不必擔心成敗，自有龍天護法。但是，「事非經過不知難」，一件事業的成功，必有其艱苦的奮鬥，這於本書的〈影印大藏經始末記〉中我們可以看到。其次，這回《大藏經》的影印而得圓滿成就，固然由於印藏過程中的多方節省而求得預約價格的盡量低廉，並以分期付款的方式，在兩年左右的時間中，付出二、三千元的新臺幣（正藏於二十六個月付清二千八百八十八元），在經濟力量較為寬裕的人來

說，固然並非難事，但是據我所知，這次請藏的分子之中，有些是軍人，有些是公教人員，有些是清苦的學者居士，他們都是在微薄的收入及生活的壓力之下，抽出錢來購請藏經，甚至有些人為了決心購請藏經，竟以父子姪孫或數人以上拼湊起來合請一部者，像這樣的精神實在值得感佩！但當他們熬過若干時日的經濟恐慌之後，《大藏經》終於到了各自的家裡，成了唯一偉大的「法寶」。由這兩點，我們可以證明，不論做什麼事，只要有信心有決心，不怕不會成功。

寫到這裡，我該有個交代了，我寫這篇文章，東拉西扯，淨是抄摘現成的東西，毫無見解可言，如說尚有一些見解的話，就是以為這一本書雖然不是「熱門」，但是為要明白這次印藏事業的艱鉅，還是值得大家一讀，所以我作了如上的介紹。

（一九五九年七月於北投，刊於《人生》一一卷七期）

## 《印度通史》讀後

如眾所周知，印度這個國家，雖跟我國相仿，同是東方世界的文明古國，但有一點大不同處，便是印度民族側重於思想的發揮，卻忽略了歷史資料的編纂，致使近人治理印史，發生太多的困難和疑問。這種困難和疑問，對我們比鄰於印度而接受印度文化最多的中國人來說，尤其感到遺憾！筆者讀書不多，我所知道印度歷代史的中文專著，在這本周祥光博士所著的《印度通史》之前，只有一本上海正中版的《印度史綱要》，那是李志純先生所作，我們從該書中可以看出李先生對於中印文化的關係，介紹得尚不夠深刻，即使印度本身的史料，也不夠充實。可是當我這次讀完周博士的《印度通史》之後，感覺就不同了，因為在他的通史中能給我們更多的知識，這也許是著者本人是一位佛弟子，加上他在印度教學十多年，對印度的歷史瞭解較多，所以才能寫出這樣的作品呢！



當我讀完這部史書之後的最大感觸，便是中印兩國的對照，在對照之下，我們發現中印兩國之間的歷史，相似的地方很多。比如中國是以農業社會作為發展的基礎，印度也是一樣；中國有諸子百家的思想潮流，印度也有婆羅門教、佛教、耆那教、錫克教的宗教體系。中國歷代，有過五胡亂華的史實，有過蒙古人與滿洲族的入主中原，還有過西方列強國家的蹂躪；印度也曾為希臘、塞西亞、大月氏、阿拉伯、波斯、土耳其、突厥族的侵入，還加上葡萄牙與荷蘭的經營搜刮，以及大英帝國的最後統治。中國在明朝（西元一三六八——一六六二年）開始，就有了民族運動，後來經過太平天國而到清末民初，歷時將近四個半世紀，才激起了中華民族普遍的覺醒；印度呢？她在十九世紀的中葉，才有民族自覺的萌芽，所以她的獨立自主，也在我民國之後的第三十七年而完成。再說，中華民族，雖然屢被異族的侵略和統治，我們的固有文化，都是屹然不動，不但不因外族的入侵而受了絲毫的損失，反而同化了外族，不見了外族的存在；至於印度，她自第七世紀戒日王朝以後，便結束了印度人統治印度的歷史，但是直到印度獨立為止，印度境內，雖因回教徒的強硬，分出了一個巴基斯坦，而且也有了基督教的流行，然其民俗風情和精神文化，依舊沒有擺脫《吠陀》經典和兩大史詩的傳統。

由於上面種種的相似之點，筆者以為，中國人讀印度史，就覺到特別親切。而中國的佛教是來自印度，以一個中國的佛教徒，來讀印度史，其中的滋味自又更深一層；同時，佛教雖創自印度，但她卻在中國境內發揚光大，因此，以一個中國的佛弟子去寫印度史，又豈止入木三分？所以這部史書，在我看來，是一部難得的好書。然我不是史家，其中材料的真實性，固不能從事一一的考證，也無從一一考證，是否尚有補充的必要，抑或已經完整無缺，自待治史專家去評斷。不過我是佛教徒，而且是中國的佛教徒，所以我只能站在中國人的立場和佛教徒的觀點，提出幾點，作為我讀本史的心得。

第一，本史著者的態度值得我們欽佩：他以中國人的身分寫印度史，所以凡為中印關係的史料，都不嫌其煩的加以引述，例如玄

奘法師在印度的光榮事蹟，印度獨立前夕，中國對印度的鼓勵，和印度對中國抗日戰爭的支持；又因為著者是佛弟子，凡屬印度史上有關佛教運動的記載，皆在闡述之列，如對阿育王的政績，阿育王在華氏城第三次佛典的結集與宣化，還有貴霜王朝迦膩色迦王第一，對於佛法的努力，並由脇比丘的指導，召集龍樹、馬鳴、世友等五百多人，在喀什米爾（即是迦濕密羅）作佛典第四次的結集，以及戒日王對於玄奘法師的禮遇，和無遮大會的盛況，無不一一介紹出來。尤其著者在本史中還告訴了我們，凡是皈依佛教的印度帝王，對於一切宗教的人民，都能本著慈悲的精神，加以容忍，給予愛護，絕沒有偽惡親善和排他的意念。值得欽佩的，著者能用佛教無我的精神，在印度文化史料方面的敘述，對於任何一種宗教思想，都能給予公平合理的評價和介紹，這不但表現了史家的基本風度，也顯出了佛家弟子應有的精神。同時著者更能夠根據史料，指出佛經中許多的誤傳。比如關於佛教偶像的問題，依照佛教記載，釋迦世尊，上升**忉**利天宮為佛母說法三個月，人間佛弟子中有因懷念佛陀，而為佛陀造像者，等到佛陀回來，也很贊許此說，因此，後世佛子，即皆誤以為那就是佛陀主張崇拜偶像的開始和證明。著者卻在本史中說：「崇拜偶像，原為小乘原始佛典所禁止者。」又說：「蓋阿育王時代，釋迦遺址地方，雖有寺廟或石柱之建立，然尚未塑有佛像，……於精舍及寺廟中，禁止描摹或雕刻釋迦牟尼之肖像。」（均見一〇一頁）後來為便於一般外族的信仰，才模仿希臘神像，塑造了佛像。其次關於阿育王殺其兄弟九十九人的傳說，中國亦頗盛行，但是著者卻說：「惟阿育王各地所建石柱石碑題銘，曾有若干地方述及其生前與各兄弟情形。」（見七四頁），史家的工作乃在編纂和訂正，著者對於這一點，可說沒有忽略過去。

第二，本史對於中國佛教的啟示：我國的史書中說：「孔子作《春秋》而亂臣賊子懼」，孔子的《春秋》之所以有這樣大的力量，就因其中的「微言大義」，糾正名實，辨別忠奸，給後人劃出了一個是非黑白的界限，使人看了，便可類推誰是聖賢的行為，誰是魔鬼的化身！本來，歷史的功用，除了告訴我們這個社會，過去的形態，同時也在指導著我們的前途，該向那裡走。看看過去的事實，想想目前的現狀，查查以往的興衰，照照今日的成敗，所謂

「撫今思昔」我們卻不能不有所感慨！著者說：「今日信佛人數，當佔全世界人口四分之一左右。」又說：「今日印度本土人口三億六千萬，佛教徒只有百萬。」（見五〇及五一兩頁）這為什麼呢？印度是佛教的發祥地，現在佛教在印度國內幾乎又近於絕跡！這當有其歷史背景的存在。佛滅以後的印度佛教，曾有過兩次的頂峯時代的黃金過程，第一是阿育王時代（西元前三世紀），第二是迦膩色迦王在位時（西元七八—一二三年間），到了戒日王在位時代（西元六〇六—六四七年間），可說是印度佛教的迴光返照，勃興了一下以後，隨著便是急轉直下，再也沒有抬頭的機會，最後經過回教徒幾次的摧毀與屠殺，印度佛教的慧命，也就壽終正寢，嗚呼哀哉了！其中當然不會沒有內在的原因，根據著者的看法是這樣的：「佛陀創教之時，原以普救世人，同登極樂，更勉人類依照道德律而修身行事，捨棄婆羅門之誦經拜懺，犧牲祭祀等儀式。可是在戒日王崩後之印度五百年中，人民對於佛陀原始遺教已忘卻淨盡，佛教教團亦開始腐化。此外，佛陀所定之四諦與八正道的道德律，對於普通人民，未免高深，不切實用；蓋愚夫庸婦所切望者，能有救世主將彼等攜往天堂……。到西元第十世紀末葉，佛教之注重於道德律的修持，不復為人注意。……。佛僧不務正業，趨於奢華享樂之途，在在促使佛教走向衰亡之途。」（見一四九至一五〇頁）這一段陳述，實在令人痛心，但也足資今日中國佛教徒借鑑和警惕！所謂「物自腐然後蟲生」。佛教在印度的誕生，是因為當時：「約在西元前第六世紀間，以祭師為主之婆羅門教已失卻民眾之信心，同時因為婆羅門僧侶之腐敗墮落，紊亂達於極點。」（見四三頁）歷史的演變，倒是互為因果的哩！等到佛教頹廢而失卻信仰的主宰之時，婆羅門教的內部，竟又產生了兩位大師的改革，從事印度傳統宗教的復興運動，那就是鳩摩黎婆多與僧伽阿闍梨耶，從此以後，整個的印度民族，便將佛教漸漸地置諸於「方外」了。我們再來反觀中國的佛教，自從前漢末葉傳來國內（相傳伊存授經為佛入中國之始，則在西元前一年的光景），經過三百多年的醞釀與流傳，到了晉代釋道安之時（西元三一—三八五年），中國的佛教，才算走上了正大光明的坦途，往後在鳩摩羅什到了長安（西元四〇一—四一三年）的時候，中國佛教，便步進了麗日中天的階段。可是到了唐代末葉之後（西元六四七年），中國佛教也像印度

之到了戒日王的崩後，漸漸地走向了下坡，所以史家們嘗說，中國佛教的黃金時代，只有六朝以迄隋唐的五百多年。今後的中國佛教，會不會遭遇到印度佛教同樣的厄運，我們不必請教別人，但看我們的現狀，是不是有著著者對於戒日王以後的印度佛教所陳述的毛病，即可以推想而知了。

第三，本史的優點和缺陷：我們先說其優點，照理來說，凡是一件完美的事物，無論從什麼角度去衡量它、欣賞它，都會給你得到滿意的收穫。可是筆者非常幼稚，對本史的真實以及其所代表的價值，所見極淺，此當留請識者去品味。筆者所要說的，只是自己的一些觀感，是不是說的對，卻不能不就教於著者和本史的讀者了。在我的看法，著者雖在本書自序的末行客氣地說：「此書文字，因順手寫來，未加潤飾，不妥之處，尚希讀者鑒諒為幸。」其實他的文字並無不妥之處，無論是翻譯的文字，或是創造的句子，使人讀來都有舒暢的感覺。其次著者對於中國佛教的翻譯文學是有著相當素養的，所以他對印度原文，例如人名、地名，乃至朝代和各種事物的名稱，都能依照我國古人的方法把它們譯成中文，使得稍有佛學基礎的人，讀來倍加稔熟，而且極為順口，無形中也就增長了讀史興趣。再次，著者對於人物時地的原文音譯，常能將拉丁字母的拼音，不厭其煩地酌情附錄，使得它們常常有跟讀者見面的機會，加強了讀者的印象和記憶。

回過頭來說其缺陷，其實，如說本史真有缺陷，那或許是出於出版家的疏忽。即是書中錯字太多，誤排的也不少。錯字不說，單以誤排而言，已夠驚人！例如莫兀兒王朝時代的一位印度領袖薛沙王的生歿年代，說他生於一四八六年，崩於一九四五年，那麼他的壽命該有四百五十歲了，筆者以為一九四五當為一五四九的誤排。又如莫兀兒時期的一個君主，奧楞塞的名字，在二三五頁第十二行稱「楞奧塞」，同頁的第十三行稱「奧楞塞」，翻過一面二三六頁的第三行則稱「奧塞楞」，只僅一個人名三個方塊字的兩頁，相隔前後，不出七行，竟會顛倒三次，這些如果不是著者的大意，那負責出版的自由出版社，是不能辭其疏忽之咎的！

## 《新晴》評介

近年來佛教文壇的活動及其成果，雖說不能盡如理想，但總還有一些人在努力耕耘，所以各式體裁的單行本，已經出過好多本了（當然不太多），至於純文藝的散文集，到程觀心居士的《新晴》問世之時，還算是第一本哩！因此，筆者抱著極度的興奮和希望，將這集子，一連讀了好幾遍，同時在讀過之後，又不由自主地要寫一篇評介，說出自己對於這一集子的觀感，以資向愛好文藝的師友們介紹，以資向這一集子的作者和讀者請教。

本來，我人學佛，了生脫死的工作，還來不及做，那有許多閒情逸致來搞什麼文藝呢？所以李辰冬先生也說：「宗教對於人類的慰安與藝術對於人類的慰安稍有不同，在慰安人類的心靈上，宗教與藝術不同的是：宗教給予人的慰安，從信的那一天起，心靈就永遠得到慰安，時時信，時時得慰安，終身信，終身得慰安，而藝術給予人類的慰安，只在欣賞藝術品的一剎那。再欣賞再得慰安，停止欣賞即停止慰安。一個是繼續的，一個是暫時的。所以藝術並不能代替宗教。」（見《李氏文學新論》一二七頁）我們知道李先生不是宗教徒，但他能夠肯定宗教的慰安要高過或勝過藝術的慰安，實在可佩。不過依照佛法，如六祖所說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，猶如覓兔角。」佛法並不離開世法，只是處於世法之中，而不為世法遮障或顛倒罷了。再說，宗教教理的中心點，都是抽象空洞而不可名狀的；藝術的功能，便是在把抽象的觀念或概念，用形象表達出來，使人一見，便可產生平實感和親切感的共鳴，而將欣賞者的情愫融入於藝術作品的境界之中，所以創作藝術和欣賞藝術，皆可陶冶人類的性靈，使得趨向於真善和美的心理狀態。如以宗教家的熱忱和虔誠，從事於藝術的工作，他必可使其整個的理想和人格，融化在其所有的作品之中，那麼，這些作品的產生，實際上也就感化了它的欣賞者，而且這一感化的力量，遠較說

教式的「傳道」大得多。比如法國的莫里哀，他是基督徒，卻是文學家，他以文學寫出他的宗教精神，比起那些只知胡亂講道的神父或牧師來，其影響力量，真不知大了幾千百倍！

說到佛教文學的問題，李辰冬先生替《新晴》作序之中，曾提到：「自從佛教影響中國文學以後，好像都是消極方面的，換句話說，就是一般文人學士，……用佛家的觀點來表現人生，所以我們總是感到佛家的思想是消極的、出世的。」接著又說：「只有程觀心女士這部作品……是以佛家的大慈大悲心腸、正面的、積極的，來對人生，來表現人生。」在這裡，李先生給我們指出了中國佛教的傳統精神，也指出了中國佛教的態度，正在轉變之中。也就是說，過去受了佛家影響的中國文學是消極的、出世的，現在如程觀心居士的佛教文學，倒又是正面的、積極的了。這一點，我們既感到痛心，尤其也該要慶幸。痛心的是近二千年來的中國大乘佛教，給予中國文學的影響，為什麼竟是出世的和消極的？事實上，中國佛教的內容，確也真的如此，因為佛教初入中國，容忍了道家老莊的思想，道家的思想也就滲進了中國的佛教之中，同時中國人終究愛好中國風味的，所以中國文人之吸收佛教思想，實乃接受了一些佛道雜糅的東西。然而，道家的思想是主張清靜無為的，所以他們的作品裡，也就充滿了清高厭世與超塵絕俗的氣氛。中國佛教徒之被人看成消極，原因亦即在此！他們只知解脫和往生，卻忽略了現實的人生，故有冷酷（不是殘酷）和缺乏人情味的現象產生，所以我們應該感到痛心。可是近世以來，佛教受了時代文化的激盪之後，一般明智的佛弟子們，已經開始發掘原始的佛教精神，這一精神，也就是像程觀心居士所表現的態度了，因此我們應該慶幸。但是，由於《新晴》的出世，也可以一改一般佛教青年的「矯妄過正」，筆者感到，我們有些青年人，因感於西洋或時代文化的瘋狂與胡鬧，也就學著以牙還牙地攻擊這個，攻擊那個，這在佛法的立場和文學的觀點上，都有失諸偏激的嫌疑。但我們在《新晴》之中，卻難看到類似這樣的文章。

筆者對於文學的看法，一向是主張從意境和意象來接近佛化的，這一點，在《新晴》之中，可以算是做到了的，《新晴》的作

者，能把人類的同情心，推廣到一隻狗、一隻猴、幾隻鵝、一條牛……。使我們從她對於動物的情感之中，可以領略到，人和畜生，只有外形和類別的不同，除去了外形的差別，似乎都是骨肉親友一樣，事實上這也就是文藝作品之不同一般說教文字的地方了。

作者對於動物的情感，正如她自己所說：「家裡失蹤一隻狗，喜歡牠的孩子們，隔不到幾天，便逐漸淡忘，而我呢，雖時隔數月，三更半夜，在睡夢間，聽到一點聲響，便要起身去開大門，以為那不幸的小東西，又流浪回來；幾隻鴿子，被野貓咬死了，有幾天我竟痛苦得飲食無味。」文藝作品的生動與否，情感的真與不真，乃是主要因素，觀心居士對於動物，能夠出自內在的悲憫和愛憐，故在其筆下的動物，叫人看來，不能不愛好，也不得不同情。

例如〈回來吧！萊茜！〉一篇，是寫一條狗和狗的失蹤，其中一段這樣寫著：「傷好了不久，萊茜又出門散步了，竟一夜沒有回來，牠的一碗飯，擺在那裡還是好好的。我們到四鄰去找尋，走遍附近的田野街巷，終不見牠的蹤影。兩天三天……我夜夜留意是不是牠歸來了，用頭在撞著門，發著唔……唔！熟悉的低哼！夜深人靜，深巷中的狗吠，更引起我凝神傾聽，辨識著是不是夾著牠的叫喊？有幾次，聽聽聲音似乎滿有把握，像萊茜，深夜我竟起身開門，走出巷中探望。路上只要碰著一隻棕黃色的狗，立即引起我驚喜的注目，巴不得那是失蹤的萊茜，結果皆是失望。」像這樣的情感，對於一條狗，有多少人曾經有過呢？

〈悲運〉是寫一條拖車的牛，她這樣寫道：「當牠上坡的時候，陡險的斜度，突然增重了車子的分量，使得工作困難了。牠用勁挽緊車槓，下顎往裡勾著，把一隻彎彎的角衝向前端，預備和這山坡巨人抵死搏鬥一番……。那趕車的大聲么喝，隨手揮鞭子，向牛背上抽去。……看牠吃力的樣子，多叫人心痛！超出能力的負荷，正是一種最艱苦的掙扎啊！」這又是多麼可愛的惻隱和同情？

在〈歸宿〉一文中，又有這樣的一段：「驀然間一隻白色的海鷗，從黑暗裡飛來，掠過露臺上的一抹光明，暫時一閃，又向黑暗中飛去。我悄聲問對面的人：『天這麼黑，還有鳥兒，牠不會迷失



嗎？』『大約附近山岩的樹上，有牠的窩吧？』對方言之成理的解答，使我安心了。」這樣可愛的心境，除了童心未鑿或存有一片愛心的人，是不會有的。

在〈愛河燈影〉一篇中。也有類似的心境：「樹蔭下的岸邊，隱約看見正在落網起網的漁人，這和平溫柔的河濱之夜，我祝福魚兒們，躲在牠們的家裡，安靜的睡在水草深處，做一個幸福的夢，千萬莫遭無妄之災。」這在功利主義的眼中看來，該是多麼天真好笑！但在藝術和宗教的尺度下，卻又正是極其美善之處。

我們在〈小小放生池〉的一篇中，又可看到作者中心思想之所在了：「每天當我在園中澆花剪枝的時候，常會見到一、二尾金色的魚，浮上來，在高撐的荷傘下，游來游去，我屏住呼吸，靜靜地凝視；一陣莫名的驚喜，讓我分享到一種自由意志活動的歡樂，與拓落無羈的自在。」又說：「我曾見過：打開鳥籠，一群山雀箭一般的射出去了，飛向高空，飛向了故林。……『自由』驀然付給牠們充沛的活力，再生……極樂……無言的感恩。只要是一個有良知的人，大約無不感到這一舉，才是真正的心安理得而至高無上的樂趣吧！」在這裡，作者沒有高喊戒殺放生的口號，也沒有虛張聲勢的慨嘆，但其悲天憫人的心懷，到此已表露無遺了。

其次，《新晴》的可愛處是自然景物的描寫，作者毫不做作，毫不雕琢，她不用故意堆砌那些豔麗的詞藻，令人看來，自然叫你心嚮神往。在〈難忘的仙鄉〉一文中有這樣的一幅畫景：「呀，那真是難忘的一瞥啊！原來所有的果樹都綴上繁花了，那幾十棵合抱的老梨樹，著滿了一片香雪，茂密得分不出花朵，像是神話中的巨樹。向前望去，那些分散在菜園中的花紅樹，竟是一株株粉裝玉琢，玉白中透著淺紅。林中立著數棵緋紅的桃花，還有繁星般皎潔的蘇李，凝成一片璀璨的霓虹。冬日的清鎮，猶如一個貧窮簡樸的村姑，想不到一經春之魔杖的點化，頓成華貴無與倫比的仙子了。花叢中錯落著矮小的農家茅屋，我懷疑那是小仙人的住宅……。」又有：「默望著青翠如綠絨的山樹間，盛開著幾簇紅艷欲燃的山茶；半山的佛寺，躲在茂密的林蔭間，露出飛簷一角……山野的邊



緣和土丘山腳，到處叢生著酷似薔薇的粉紅蒺藜，有意替綠色的山野，緣上一道絢麗的花邊。」這樣描繪出來的畫景，簡直美極了。

除此以外，在〈大貝湖的靜趣〉中，也有幾段：「這是一種什麼樹呢？既非櫻花，亦非桃杏，叫不出名字。成串成簇的花朵，攢著擠著，綴滿枝條。蜜蜂繞著花樹，嗡嗡嚶嚶的喧鬧。一隻灰羽長尾的鳥，在枝頭上跳來跳去，樹枝彈動，花瓣紛紛飛落……當要開的花都開足了，日長靜午，春風噓著暖氣，來到樹間輕輕地撫愛、慰問，花瓣順著她溫柔的指尖，雪片似的繽紛飄舞，美得令人落淚。」好一個「美得令人落淚」！又說：「對岸低低的丘陵起伏，山麓水邊，也有好幾棵同樣的淡紅花樹，花樹的影子映在水底，和照在鏡子裡一樣，那分空靈靜定的美，我屏息著不敢呼吸了。」

「冷不防『撲通』一聲，一尾銀翼大魚，躍出水面，驚鴻一瞥，又滑到水裡去了。湖上盪起一圈圈波紋，久久才復歸平定。」在這裡，靜態美和微微的動態美，全都有了。

不過我們又可看到，《新晴》作者能夠欣賞自然美和刻畫自然美，但在美景之中，仍然沒有忘記她的中心思想，所以每在美景之後，又會跟上警句，例如同篇中寫道：「野鴨從天外飛來，連連往水上畫弧線直俯衝到水底。這時，樂園裡的游魚，失掉我想像中的幸福了，災難快落到牠們的頭上，可憐牠們優哉游哉，還不知情呢？」試問人們天天都在追求眼前的快樂，但在快樂的背後，誰會知道病痛和死亡的大禍即將臨頭嗎？

又在〈愛河燈影〉一文中，也這樣寫著：「一種不知名的大樹，綴滿了淡色的花簇，比櫻花、桃李更為茂密、嫵媚……。定睛向黑暗中細瞧吧，樹叢深處，幽暗的角落，背著燈光的椅子上，到處不都藏著一對對人影？他們像幽靈似的，怕見光明，遠避著人，躲躲藏藏的囿在他們幽祕的小天地裡，只有夜知道他們的底蘊。」像這樣的情景，在青年男女看來，該是多麼令人嚮往呢。可是作者馬上接著說出的，竟是下面幾句極含哲學意味的話：「當然，唯有黑暗，才使人容易迷失。尤其沈在愛河裡的人，混淘淘莫知東西……又何時才能大夢始覺，游渡彼岸？」最後兩句雖然似有說教

的意味，但其可貴處，亦正在此，因為這一超脫的襟懷，是基於值得悲憫與值得惻隱的現實人生，而發出的救人濟世的宏大心聲。

《新晴》之中的文字，除了上面所舉的幾篇之外，遊記之中，我最喜歡〈獅山行〉一篇，她對獅山的旅行，寫得非常自然流暢，又有真摯和親切的感覺，使人讀來，好像成了作者自己的化身，跟著文字一行行讀下去，在平實之中令人輕鬆愉快，實是一篇爐火純青而不可多得的佳作，其中充滿靈秀超脫的性靈之美。

必須在此一提的，《新晴》雖是散文集，但我發現了其中有三篇，竟是非常成熟的短篇小說，那就是〈胖哥哥〉、〈朝山〉和〈飯裡的石子〉，這三篇中的結構，〈胖哥哥〉一篇，略嫌散漫鬆弛一些外，其餘兩篇都很結實可愛，〈朝山〉中的「老祖母」和〈飯裡的石子〉中的「芷英」，兩個人物寫得生動極了，特別是〈朝山〉的老祖母，寫得可敬可親也太可愛了。

最值得我們敬佩的，是《新晴》作者的寫作生活與寫作態度，我們知道「她已是四個男孩、一個女孩的母親」（李辰冬先生序中語），所以她在自序中也說：「這四十多篇東西……不能丟開的家務，孩子們的吵鬧，應接來訪的客人，使我很難安靜下來，好好的去寫。但我對於一字一句，從不敢草率，為了構思一個較好的句子，使我經常失眠，為了改正一個不妥的字，常常在稿子寄出一、兩天後，忽然被我想到了，就趕忙寫信給編者改正。」像這樣在忙中偷閒，又極其認真的寫作，能不令人欽敬。尤其她在〈平庸中求超脫〉一文裡的自述，她說：「一個做主婦的，終日在身邊瑣事中打滾，生活平凡到不能再平凡了。所活動的範圍又很窄，除了特殊的應酬場合，不外市場、鄰舍、自家的屋簷底下。」但她又說：「我覺得家庭瑣務之中，又不知寓有多少暗示、啟發、教訓，隨時給我們體味箇中道理，而知所警惕感悟。只要我們處處用心，加以省察，平凡中不難認識最深遠的意義；庸俗裡正可尋出超脫的橋樑，更可省卻不少無謂的煩惱。」所以她要這樣說了：「於是，我在日常平凡中，不斷地找到屬於我自己的萬法一如的義理世界，興味無窮。」我們從這幾段話裡，可以明白，程觀心居士的字裡行間，為

什麼到處蘊蓄著「愛而不溺」和「悲而不哀」的氣息？因為她是先有了理想，才來寫作的。她在〈智慧的開始〉中告訴我們：「提起學習寫作的動機，先得感謝宗教的力量，……逐漸的從信仰上得到一點一滴的靈感，而這小小的火花，竟點燃了我寫作的欲望。」正因為宗教的力量，使她從事寫作，她所寫出的作品之中，無論對於什麼事物，也就自然充滿了宗教精神的流露，所以在她筆下，只有可愛與可憐的事物，卻不易見到可瞋與可惡的東西。

說到這裡，我們畫龍點睛，可以指出《新晴》之所以稱為「新晴」的題旨所在了。作者自己在〈新晴〉一文中說：「久雨初晴，如同一個改過自新的人，過去種種譬如昨日死。」從這語意之中，我們不難推測，「久雨」是代表作者沒有得到宗教信仰的感召之前，「初晴」是說明她有了宗教信仰而又從事了文藝寫作的開始以後，那麼「久雨初晴」時的心理狀態，該是一種多麼可喜與可愛的境界呢？

當然，《新晴》的優美處，我在上面只約略向讀者師友們介紹了一些，若想識得她的真實面目，當待各人的親自體會了。

《新晴》是否有其缺陷？自然亦所難免，且讓我來姑妄言之。

在我以為，《新晴》中，不太理想的一篇是〈慈航永渡〉，其中寫景、寫人、敘事、說理，樣樣都有，但是寫得很雜，似乎沒有一個中心點，而且也像是硬逼出來的一篇文章，寫得硬繃繃地，沒有什麼情感可說，所以也不能動人，也就談不上有多少文藝價值了。相反地，〈葬禮〉一篇，同為悼念性的文字，但是〈葬禮〉的內容就自然生動得多了。可見，寫文意全是出自內心的自然展露，一點也勉強不來的。再說，所謂藝術作品。就是在其能把空空洞洞的抽象觀念或概念，用具體的形象活活潑潑實實在在地表達出來，否則它就不是藝術了。所以《新晴》裡面有幾篇雜感或說理的文字，如〈潔淨〉和〈時間的考驗〉的後半，〈飲水思源〉一篇也略有這種成分，這種文字，只能算是雜文而不能稱為純文藝的作品了。

我是一個主張口語文學的人，我們發覺在《新晴》中寫得最生動和成功的那些篇章，也都是純口語或接近純口語的作品（口語不必就是俗語或俚語，而是指我人的日常用語），否則便不會產生親切的感覺出來，而是冷冰冰、陰沈沈、死板板的，不過，這種文字，在《新晴》裡並不多見，即使有，也許還是作者的初期作品吧！

總之，在今天的佛教圈中，能夠讀到《新晴》這樣的新時代的文藝作品，我們應該感到興奮。可是筆者希望一提，《新晴》的內容雖好，《新晴》的銷路恐怕不一定好，所以《新晴》是由作者自費出版的。這一點，我要為我們的文藝前途擔心，我要向我們的讀者師友呼籲：讓我們大家來共同努力，鼓勵作家們寫作，支援作家們寫作，也來自己動筆寫作吧！

（一九五九年元月，刊於《今日佛教》二卷九期）

## 《舊約》這部書

我在沒有討論主論主題之先，應該有個聲明，就是說我無意向我們的友教——基督徒挑戰，更不希望自己站在佛教徒的立場，來衡量《舊約》的內容，我只是以一《聖經》讀者的身分，寫出個人對於《舊約》的一點感觸與管見。因為凡是一個真正的宗教信徒，他絕不願去責難人家的，雖然一般基督徒總愛謾罵佛教。我們則除了在教理上的探討外，絕不苟同《舊約·出埃及記》第二十一章所說：「以眼還眼，以牙還牙，以手還手……以傷還傷，以打還打」（第二十四、二十五節）的報復主義。

《舊約》究竟是什麼，這是見仁見智，各有不同的：歷史、兵法、藝術、文學、宗教，看起來似乎說它什麼，就是什麼，實際上除了部分的歷史記載和文學價值而外，只是連篇胡說與血腥的屠殺！所以目前的牧師和教士們，都不希望人家來討論《舊約》，說什麼現在是恩典時代，應該根據《新約》的四福音為準了。其實自

從耶穌基督（Jesus Christ）革新以後的四福音，大部分仍是炒著《舊約》的冷飯，而且《新約》中的耶和華（Yehovah）跟《舊約》中的萬軍之主耶和華上帝，也並不兩樣！不過我的本意，不在故意挖人家的痛肉，我只想向愛護《舊約》的人，說出我對《舊約》的看法。

現在我們來看，《舊約》這部書，是那些人執筆的，出自多少人的手筆，完成在何年何月？它雖被基督徒們尊為人類的演進史，但它本身卻缺少足以證明其歷史的註腳。不過它在猶太民族的發展和興起上，的確有著一些信史的記錄，同時其中的箴言和詩篇等，加上希臘（Greece）羅馬（Rome）文明，同為歐洲文化的三大因素之一。

但從這一點上面，就可以將《舊約》的第一篇——〈創世記〉否定。《舊約》強調著上帝的權威與創造力，萬物皆為上帝所造，人類也是出自上帝的匠心，自亞當（Adam）與夏娃（Eve），而到亞伯拉罕（Abraham）而到依撒（Isaac），從雅各（Jacob）便分為十二支族。直到掃羅王（Saul）、大衛王（David），而所羅門王（Solomon）死後的希伯來王國分裂之時，已是西元前八、九百年之間了，但是《舊約》的記載仍不出猶太的範圍。由此可見，上帝造人，只是造了以色列人，無怪乎《舊約》中常常要說耶和華是以色列的上帝了。關於上帝造人之說，我相信凡具一些科學知識的人，他就不會承認，如果根據人類種族的源流與分布來說，上帝造人，更是不值一笑了，否則，我不知道對於各色人種的形成，牧師先生們，應該如何解答？事實上，上帝的真實性，都是一個問題，在我以為神權時代的上帝，只是初民心中一個抽象神祕的概念，後來經過摩西（Moses）的強調和宣傳，才算有了定型。說得徹底些，耶和華非但不是造物之主，而且還屬於人類思想中的一個產物呢！因為《舊約》中雖然處處要說上帝的萬能，事實上，《舊約》的漏洞很多，我們從那些漏洞中可以證實上帝不是全知全能。證實上帝是人創造的，由於《舊約》的執筆者是人，而且不僅是一個人，所以他們所表現的，只是人的想像和智慧，尤其造成了種種矛盾。最顯著的，《舊約》是西洋的產物，所以上帝的言行思想，在

我們東方看來，也是不太入調的。好罷！讓我們來看看《舊約》中表現的思想和言行罷！

誠然，我們不能以二十世紀的眼光來看《舊約》，因為《舊約》中所記載的事蹟，是屬於史前人類或上古文明的生活狀況，所以我們如將時光倒流三、四千年，對於《舊約》的人生觀和宇宙觀，也就可以深信不疑了。但是時代的進化，文化的發展，《舊約》便不能不受自然的抉擇，甚或是淘汰了。例如〈創世記〉的荒誕，早就被科學家所指出了。可是我真弄不清楚，教士們為什麼沒有膽量面對現實，而硬要說天地萬物是上帝造的呢？所以我有一個問題：上帝既有超特的權威與無上的智慧，他造了一個撒旦又何苦來呢？造了許多許多反對耶和華的人類，又是為了啥呢？難道是上帝恐怕自己太閒了，所以要製造出種種的糾紛來，好使他在糾紛中玩弄權威，而獲得榮耀嗎？因為耶和華是時常這樣說的：「你們若不聽從我……我要向你們變臉……我要按你們的罪加七倍，降災與你們……。」（〈利未記〉第二十六章）然而我們東方人，在基督教沒有傳入之先，始終都在上帝的勢力範圍之外，要不然我們的祖先，難保不像〈出埃及記〉中的法老（Pharaoh）而要遭受大屠殺了。可見上帝只是猶太民族的產物，他不是全智全能，否則在《聖經》中為何沒有預言東方人文的記載呢？

把話頭拉得太遠了，我們還是談談《舊約》的內容好了。

首先看看《舊約》的倫理觀念與男女關係。雖然「摩西十誡」中，有一條是「當孝敬父母」並在〈利未記〉第十八章中說：「你們不可露骨肉之親的下體，親近他們，我是耶和華。」（第六節）其實在《舊約》中亂倫的事實在多著哩！尤其是男女之間的不平等，更是頻見不鮮。

這裡且舉幾個例子。

摩西這個人，我們可說他是宗教首領，但他也兼政治家、兵家、法家、魔術師於一身的，故他對於基督教的貢獻，可說罕與倫匹，這在〈出埃及記〉裡可以證明。但他的父母是什麼人呢？請看

〈出埃及記〉第六章第二十節：「暗蘭娶了他父親的妹妹約基別為妻，她給他生了亞倫和摩西。」摩西的父母是姑姪通婚，那麼摩西稱他父親，應該叫姑丈了。我們再看亞伯拉罕，他是猶太民族最早的一個酋長，也是猶太教的一個原始領袖，但是〈創世記〉第二十章第十二節所載：「況且她也實在是我的妹妹，她與我是同父異母，後來做了我的妻子。」這是兄妹通婚的例證。同時關於他的這位妹妹太太身上，亞伯拉罕還耍了好多花樣，第一次騙了埃及的法老，指著妻子撒萊，說是妹妹，當法老（法老等於國王）將撒萊娶去，上帝便降災給法老及其全家。第二次他以同樣的方法騙了基拉耳王亞比米勒。結果由於上帝的意思：「亞比米勒把牛羊、僕婢賠給亞伯拉罕，又把他的妻子撒萊歸還他。」（〈創世記〉第二十章第十四節）並在同章的第十六節中，開了「遮羞費」的先例，如亞比米勒對撒萊說：「我給妳哥哥一千銀子，作為你在閤家面前遮羞的。」至於亞伯拉罕為何出此下策，我們不難想像，他是為想得到更多的財貨。

下面是個父女通姦的污穢記錄，〈創世記〉第十九章第三十節：「羅得（亞伯拉罕之姪，所多瑪之王）因為怕住在瑣珥，就和他兩個女兒從瑣珥上去住在山裡……。」接著第三十二節又是：「大女兒對小女兒說：『……我們可以叫父親喝酒，與他同寢。』」

其次又是一個翁媳通姦的例子。原因是猶大的長子死了，長媳他瑪無後，「她就脫了作寡婦的衣裳，用帕子蒙著臉，又遮住身體，……猶大見她，以為是妓女……便轉到她那裡去說，來罷，讓我與妳同寢。」（〈創世記〉第三十八章）但當猶大明白是他的長媳以後，卻說：「她比我更有義。」這個故事告訴我們，猶大不但亂倫，而且極愛亂淫。不過我們應原諒其中的當事人，因他們還是草莽時代的野蠻人哩！所不解者，如今二十世紀的許多人，竟會把這當作天經地義的經典來傳頌。

我們再看看女人的地位，是不是男女平權的？

〈創世記〉第二章第二十二及二十三兩節中這樣說：「耶和華上帝用那男人身上所取的肋骨造成一個女人……那人說這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從男人身上取出來的。」可見《舊約》根本不給女人於獨立的人格了。又〈創世記〉第六章第二節：「上帝的兒子們，看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。」那麼這與土豪劣紳強霸良家民女，又有什麼不同？

至於說到《舊約》中的夫妻制度，更是荒唐，自亞伯拉罕起，所有的繼承人，一向都是多妻制度，並且越到後來，數字越多，比如大衛王，他在謀殺部將烏利亞，奪得拔示巴為貴妃以前，就有六個妻子，以後還有兩個。但他比起所羅門王來，又是小巫見大巫了，在〈列王紀〉上篇第十一章第一節所載：「所羅門王在法老的女兒以外，又寵愛許多外邦女子……。」又：「所羅門王有妃七百，都是公主，還有嬪三百。」這比起我國古代帝王的三宮六院七十二妃，我國實在望塵莫及。但是這兩個善於享受，耽於女色的人物，倒替《舊約》留下了不朽的價值，像箴言、詩篇、雅歌，大部分是他倆人的語錄和教誨，雖然所羅門王的驕奢淫逸，致使造成希伯來王國分裂的後果，但他的聰明智慧，仍為後世所感佩。不過女人在當時社會中的地位，我們也可想見了。

在〈士師記〉裡還有一個關於搶奪女人的故事。因為以色列人不願把女兒給未死的便雅憫人為妻，便派一萬二千勇士，並說：「他們用刀將基列雅比人連婦女帶孩子，都擊殺了。……遇到了四百個未嫁的處女，就帶到迦南地的示羅營裡。」在這種場合下，女人是什麼呢？而且《舊約》中像類似的擄掠行為還多得很呢。

我們根據歷史的考證，《舊約》的最初記錄成書，是從摩西開始，摩西約為西元前十四世紀年間的人，相當於我國的殷商時代。那時候我國自堯舜以來，早就有了文明，同時也已奠定了我國信義和平的立國精神。但是《舊約》中所表現的是什麼呢？

在《舊約》的〈創世記〉第十五章中有個異常可怕的預言，全文是耶和華對亞伯蘭說：「你要的確知道，你的後裔必寄居別人的



地方，又服侍那地的人，那地的人要苦待他們四百年。並且他們要服侍的那個國，我要懲罰，後來他們必帶著許多財物，從那裡出來。」由此而造成了摩西出埃及時的悲慘事實。但在我們看來，上帝實在沒有理由讓摩西給埃及製造出那麼多而且大的災難。那是起因於雅各的幼子約瑟，被其兄弟以二十舍客勒銀子，賣給了以實瑪利人，後來到了埃及，而且當了宰相，事後因了遍地荒災，約瑟便將父兄全家接到埃及供養。這在常人的看法，應該是埃及人給予他全家的恩典而該感恩了，想不到到了摩西要求返還迦南地的時候，竟把埃及視成仇敵。例如叫水變作血，使青蛙糟蹋埃及的四境，使塵土在埃及遍地變作虱子，降下重大的瘟疫等等，最殘酷的是將埃及的頭生子，全部殺光。雖然摩西時常說那是耶和華的意思，如〈出埃及記〉第六章第六節：「我是耶和華，我要伸出手來，重重地刑罰埃及人。」並且為了要使埃及人曉得他的耶和華，耶和華要在埃及人身上獲得榮耀，便屢次說：「我要使法老的心剛硬。」我真不懂耶和華的居心何在？他竟將人命當兒戲！既然一次征服了法老何必又施之再三呢？難道是不殺過癮不能顯出他的偉大嗎？尤其《舊約》中所主張的因果律，更不合理，我們可以時常看到《舊約》中有這樣的記載：「聽從我的，我必賜福給他而到千代，背我約的，我必追他的罪，自父及子，直到三四代。」這以現代的法律觀點來說，無論如何也講不過去的，即在中國古代，猶有罪不及妻孥的法治精神。所以我以為上帝假因於法老個人的心地剛硬，而在埃及境內大施屠殺，乃是一種無理取鬧的無賴行為，事實上那些草菅人命的主使者，除了摩西並不別有什麼上帝，他不過利用上帝的神祕性，在愚民之中建立自己的聲威罷了！

關於摩西這個人，前面已經說過，他是一個了不起的人物，自他開始，以色列才有了法律，雖然《舊約》中說這完全是由上帝制訂的，但我以為摩西進入雲中山上，在山上四十晝夜，就是為了編訂法律，而不是去和上帝談話。也許有人要問：「如果不承認有上帝的存在，那麼這許多的神跡，怎麼解答呢？」這很容易，我在前面也曾提及，我說摩西本身就是一個極為神祕的大魔術師，其實這種將棍棒變蛇、水變為血等旁門左道的雕蟲小技，在我們東方，並不稀奇。如果我們願意相信摩西一伸杖能使海水分合隨意的話，那

我們也可以承認中國神怪小說中的撒豆成兵與呼風喚雨之術是真實的了。因此，要是我自己是基督徒的話，我只承認摩西和相信耶穌，即使信有上帝，也不希望是《舊約》中的這個比魔鬼還要可怕的上帝。倒不如將《舊約》中的罪孽全部歸結到其中的當事人身上去，還比較好些。因為《舊約》中的上帝，時常教唆，燒殺擄掠，製造人間悲劇，專事尋仇報復，他的功勞，實在抵不上他的罪過。我上面舉的僅是其中的一個例子，諸如此類的屠殺事件，實在太多了，所以我也不去寫它了。

那麼還是讓我們看看《舊約》中，所講的平等與博愛罷！

當我看全部的《舊約》，覺得非常奇怪，因我常常聽說神愛世人的話，但我在〈出埃及記〉第八章中又看到兩段自相矛盾的話：「好叫你知道我是天下的耶和華。」接著又說：「我要將我的百姓與你的百姓分別出來。」這話的意思是說耶和華能夠管制天下人，但卻不會對之一視同仁。

我們用不著在《舊約》中研究本體論的平等和形而上的博愛，因其根本不會談到這些的。所談的平等，只是像〈出埃及記〉第三十章第十五節的獻禮，它說：「人們為贖生命將禮物奉給耶和華，富足的不可多出，貧窮的也不得少出。」至於博愛的例子，也許是〈利未記〉第十九章第十一節的一段比較有些代表性了：「不可摘盡葡萄園的果子，也不可拾取葡萄園所掉的果子，要留給窮人和寄居者的。」其實這能算得上真正的平等和廣大的博愛嗎？

相反的，我們倒可以找到很多的例子，來證實《舊約》的論點是全部不平等與反博愛的。

對於人類以外的其他動物，是絕對談不上平等與博愛的，我們從其中所列舉的各種獻祭之中可以想見。諸如燔祭、平安祭、贖罪祭等，無不宰殺牛羊性命的，不知道摩西根據什麼理由，他假借上帝的意旨說：「一切活物的生命就是在血中……無論是什麼活物的血，你們都不可喫。」（〈利未記〉第十七章第十四節）那麼我要追問，人也是活物之一，傳教的牧師是人，有人殺了牧師，而不吃

他的血，是否可以不負殺人罪的法律責任呢？如果說上帝造了活物就是派給我們人類裹腹的，那又何必考慮到血與生命的問題呢？

說到人與人間的關係，階級觀念與自私心理，更是可觀。我們在〈利未記〉與〈民數記〉中，可以時常發現摩西的自私與偏愛，他處處為他本族的利未人打算，造成利未人的特權階級與特殊享受。如〈民數記〉第一章第四十七節：「惟獨利未支派你不能數點，也不可在以色列人中計算他們的總數。」這是摩西不希望本族的壯丁去死在戰場上，因為被數的就得參加出去打仗的行列。再看〈民數記〉第三章第十一、十二兩節：「我從以色列人中，揀選了利未人，代替以色列人一切的頭生的。」我想這是摩西的自私主義，也是極權計畫。

還有一樁大事，那就是摩西交代他的兄弟亞倫，不但亞倫當了祭司，並且凡為亞倫的子孫，都要以祭司為終身職業，而祭司就是不勞而獲坐享其成的特權階級。比如許多的祭品，便是他們應分的收入。〈利未記〉第七章第八節：「燔獻祭牲的祭司，無論為誰奉獻，都要自得他那所獻燔祭牲的皮。」又規定搖祭的胸和腿，要給亞倫和他的子孫。誰都知道，一個動物除了胸和腿的兩部，還能剩些什麼？除了剝削一共有八種名稱不同的獻祭以外，他們還有銀子的收入，如〈出埃及記〉第三十章第十二節：「要按以色列的人被數的……他們各人要為自己的生命，把贖價奉給耶和華。」第十三節又說：「每人要按聖所的平拿銀子半舍客勒。」雖說這是獻給耶和華的，但是代表耶和華享用這些銀子的又是誰呢？

另外一個事實（姑且認為它是事實），就是〈出埃及記〉第三十二章的後半段，敘著百姓因為摩西上山不回而自動地做了一隻牛犢當神供奉，於是摩西大怒。「……那天百姓中被殺者約三千。」（第二十八節）接著在第三十五節中的解釋是：「耶和華殺百姓的緣故，因為他們同亞倫作了牛犢。」但是亞倫既屬其中作牛犢者之一，何以能夠倖免於死？這能說不是因為他跟摩西有著兄弟關係的緣故嗎？可見除了摩西，並不再有上帝，而摩西卻是一個生性殘忍的獨夫！

問題太多而篇幅有限，我不想寫得太多了，我們就讓這篇東西結束罷！

寫到這裡，我似乎光說了《舊約》的可厭而不曾說出其可愛的部分，憑良心說，《舊約》並不全壞，《舊約》自也有其存在的價值，裡面有精微的描寫與優美的詩篇，如果以文學的角度來衡量它，《舊約》的確是很有分量的，所以在西洋電影故事的材料，有些也是來自《舊約》的。同時在它的詩篇和箴言中，也有著不少為人處世的道理，所以它對西方文化的影響很大。但以我們中國人的眼光來看，諸子百家就要超過《舊約》所有的百倍了。何能比諸佛教？最後我認為，沒有看過《舊約》的人，不妨抽暇看看，不用存何成見，平心靜氣，站在中國人而兼現代人的本位立場，看看想想，究竟它有多少價值？

（一九五五年三月於鳳山）

## 一切眾生皆成佛道——《法華經》義示佛本懷

我一生修學佛法、弘揚佛法，奠定基礎的經典是《阿含經》；得力最多的則是《維摩經》；另外，《金剛經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、《六祖壇經》等也頗熟曉，對我都有很大的啟發。而《法華經》對我而言，在信仰和義理兩方面，皆影響至深。

### 一、一生念念觀世音

我當小和尚的時候，我的師父要求我背《心經》、《阿彌陀經》、《金剛經》，接著就是背《法華經》。《法華經》大約有八萬字，幾乎要從早念到晚才可念完整部經，實在太長了，因此我不想背。師父就要我先背〈弘傳序〉，再背完整部經，結果我花了十天才背完〈弘傳序〉，就不想再背下去了。

後來師父要我拜觀音菩薩求智慧，拜了之後，我變得比較聰明些。因為有這樣的靈感，雖然還是不想背《法華經》，我就背其中的〈普門品〉。儘管背得半生不熟，但是對觀音菩薩的法門，印象特別深刻。從此，我這一生再也沒有離開過觀世音菩薩。

早年在臺灣南部閉關潛修之際，我也拜過《法華經》。拜經是一種修持的方式，方法是念一句「南無法華會上佛菩薩」和「南無《妙法蓮華經》」，然後拜一個經文上的字，一字一拜。目的不在於理解經文的內容，而是要一心稱念、禮拜整部經典。這一拜，等於是禮拜在釋迦牟尼佛宣說《法華經》時，與會的一切諸佛菩薩、阿羅漢眾及護法龍天。不僅禮敬了諸佛菩薩眾，也禮拜了整部《法華經》的內容。

我閉關修行並不是想求任何感應或速效，既無所求，也無異象發生，只是視拜經為一種修行方法而已。我拜到大概一半的時候，因為貧血頭暈，無法繼續禮拜而中止。雖然如此，《法華經》對我日後從事佛學研究及佛法弘傳，一直都有很大的助益。

## 二、回心歸向最圓滿的路

中國佛學，以義理論之，有兩大宗派：一是以《法華經》為主的「天臺宗」，一是以《華嚴經》為主的「華嚴宗」。天臺宗的義理非常玄奧。在其理論架構中，《法華經》是根本教理的依據，被列為最高經典，屬於圓教最高階位，是所謂「諸經中王」。也就是說，沒有任何經典可超越《法華經》的地位。

我是從天臺宗的經典入門，參閱不少《法華經》的相關註解。其中天臺宗的三大部典，《法華玄義》和《法華文句》屬於教理，《摩訶止觀》則定慧等弘而尤偏重於修習禪定的觀行。我的博士論文所研究的明末智旭蕩益大師，也對天臺學參研得很詳徹，且根據天臺思想著述了《教觀綱宗》。因此，我對中國佛學義理的瞭解，可算是根植於《法華經》和天臺學。

《法華經》是釋迦牟尼佛臨涅槃前所說的一部大法。整部經的主旨，在於揭顯唯一佛乘的大義。有個比喻是，佛似麗日，太陽初出之際，先照到高山；也就是先照到已具大根器的大菩薩眾，皆屬圓教大乘菩薩根性，此時講的是《華嚴經》。到了佛將涅槃之時，太陽即將下山，最後返照的，還是高山；換言之，最後照到的，即能接受《法華經》的眾生，也都是根性成熟、高層次的菩薩眾。

《華嚴經》，是佛剛成佛時，所有與會菩薩已具在，佛一出現，首先宣說《華嚴經》，而成為聞法的大眾。而《法華經》，則是佛臨涅槃之際，將四十九年說法中所度化的眾生，無論是何種根器，全部轉化為大乘根器的菩薩。所以《法華經》的宗旨，是會三乘歸一乘。

三乘，就是聲聞、緣覺二乘，再加上大乘，合稱為三。一乘，則為一佛乘，屬圓教最高階位。三乘基於菩薩的立場，尚見聲聞、緣覺；到了一乘，已無三種差別等級的佛弟子，一切皆歸於唯一佛乘，一切眾生終皆成佛。這在〈方便品〉和〈信解品〉都有提到。

### 三、佛陀最深切的本懷

〈方便品〉中，佛陀曾說：「諸佛世尊，唯以一大事因緣，故出現於世。」這一大事因緣，即是開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見。在開示悟入四種層次中，開與示是就說法者而言，悟和入是就聽法眾來說。現在我們請善知識說法，通常都說「請開示」，典故即源自於此。

佛之知見為何？知，是智慧，即佛智，《法華經》中謂之「一切種智」。見，是體驗到佛之智慧所證的境界，《法華經》中稱為「實相」。《法華經》講實相，《金剛經》說無相，《涅槃經》謂之佛性，其實意指同一個東西。實相，是一切現象的本相、根本相；是不動的、不變的，永遠在那兒，不論有沒有佛出世，都是不會變的。

一切現象皆起起滅滅，無常不住；但是現象不離實相，離開實相就無現象。所以，實相無相，無相又無不相。換言之，無一事物可背離實相。諸法實相乃森然萬象之本性，也就是空性，這是「離文字相」、「離言語相」的。佛以其智慧見到實相，即佛之知見。

將佛之知見告知大眾，即開示佛之知見。開，是公開，讓大家看到。公開而不神祕，讓你來瞭解佛之所知所見，即為開示。佛讓眾生理解體會以佛之智慧所見到的實相為何，即為開佛知見、示佛知見。而悟佛知見，則是眾生瞭解佛之知見，茅塞頓開，如禪宗所說的開悟。

例如在靈山會上，佛陀拈花，迦葉微笑。迦葉尊者深知其意，彼此會心，心領神會，這是悟；大眾未能領會箇中勝義，心不領，神不會，就是迷。又如六祖慧能大師，聽到《金剛經》那句「應無所住而生其心」，頓然開悟。「應無所住而生其心」是佛之知見，六祖聽聞之後，即時領會此句義涵，是為開悟。

入，是自己不僅悟到了，並且親自體驗。悟是領悟，自己已知道了；入是自己已經驗到了。悟了，不一定就是經驗，這是兩種不同的層次。我們若將佛之知見比喻為光明，悟，就是見到了光明，光在那兒，我看到了；入，則是自己進入光明，也化為光明。亦即體入佛之知見，也化為佛之知見，與佛之知見無所差別。因此，眾生、佛與自己的心，渾然成為一體。心、佛、眾生，三無差別，即為入佛知見。

#### 四、根本真理與權巧方便

《法華經》整部經文，可分成兩個部分：前一部分屬「權」，從開始的〈序品〉到〈安樂行品〉為止，也稱「跡門」；後一部分屬「實」，自〈如來壽量品〉到最後的〈普賢菩薩勸發品〉，又稱「本門」。所謂本門，是根本，是實非權。跡門，是權巧方便，以

方便接引二乘及大乘根器的眾生。也就是讓聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘三種不同根器的眾生，各得其應得、欲得之佛法。

〈藥草喻品〉將眾生根器喻為二樹三草：根器未熟或小乘眾生，屬於藥草；大乘根器眾生，是小樹；佛乘根器眾生，則為大樹。不同層次的眾生，所領持的佛法層次各異。而至《法華經》的本門部分，這些小草小樹全轉為大樹，小乘根器不僅化為大乘，更轉為佛乘，都屬圓教菩薩。

本門中的佛，無八相成道的過程，本然即是，無量劫前即是佛；在跡門中，則有八相成道的佛，即是釋迦牟尼佛。就本門而言，釋迦牟尼佛在久遠劫前，早已成佛，非現在方成佛，既未涅槃，也永遠不會涅槃。如〈如來壽量品〉所述，如來不曾涅槃過，也未曾離此世間；如來淨土永遠在靈山會上，不生不滅。

以一大事因緣出現於世的釋迦牟尼佛，為了度化娑婆世界眾生，顯現八相成道，乃屬方便權巧。如果佛不涅槃，眾生就會認為，反正佛陀仍在世，終究會得度，因而懈怠退墮。佛為使眾生起佛法難遭遇想，深感佛世難值而精進學佛，故示涅槃相。

以此觀之，《法華經》廣被眾生，極為慈悲。佛一開始，從《阿含經》，接引眾生修學二乘；然後是《般若經》，教導眾生修持大乘；最後，到了《法華經》，即將前面的二乘、大乘皆會歸一乘，眾生全都成佛。此即法華開權顯實之理。

歷史上的釋迦牟尼佛雖已涅槃，我們無法親炙，但實際上，佛陀未曾離此世間。所以隋朝的智者大師，距釋迦牟尼佛涅槃時也已千年，但當大師誦讀《法華經》至本門部分的〈藥王菩薩本事品〉時，即親睹靈山一會，儼然未散。換言之，靈山勝會的佛，仍在那兒，始終未曾涅槃。

## 五、修持法華三昧



「法華三昧」的名稱是由《法華經》而來。法華三昧是〈安樂行品〉修行法的前方便，也就是為了修持法華四安樂行，要先修法華三昧。智者大師根據他師父慧思禪師所編的《法華經安樂行義》，並依《法華經》最後一品〈普賢菩薩勸發品〉，而編撰《法華三昧懺儀》，希望以懺悔的方式修持，證入法華三昧。

慧思禪師的《法華經安樂行義》將修行分為無相行與有相行。無相行，即安樂行。有相行，根據〈普賢菩薩勸發品〉，要誦《法華經》，以散心修行而不入禪定，不能臥睡，若行若坐若立之間，皆專念《法華經》文句。三七二十一天之中，不需入定，只要一心精進，不寤不寐，無間斷地誦持《法華經》。這種修行方式就是修持法華三昧。

智者大師誦持《法華經》，誦至〈藥王菩薩本事品〉的「是真精進，是真法供養如來」時，頓然開悟，悟見釋迦牟尼佛靈山一會儼然未散。這就是智者大師修持法華三昧，念誦《法華經》文句而開悟。

若是貪生怕死，畏苦憚慮，貪戀財食及供養資具，無法於三七之中，精進專持《法華經》，則經劫不得成就。原因即是無法真正放下，一心精進。因此在修持時，要能一心專精，不顧生命安危及資具供養。所以，在二十一天之中要有人護法，在適當時機送與飲食，修行者本人不能二心。因此，這雖然是有相修，仍不容易。若真能如此，二十一天之中，大概可以開悟，可證三種陀羅尼，也就是悟佛知見。

而無相行，也就是安樂行，是先證得法華三昧，完成了安樂行之前方便後，再進入無相行。倘若修成法華三昧，彼時已經開悟，很容易起修無相行。亦即在一一切現象之中，心相不動，一切妄念不生。若法華三昧能夠成就，就能進入無相行，修持安樂行。關於法華三昧的修持，可參考《中華佛學學報》第七期，我寫的一篇〈中國佛教以法華經為基礎的修行方法〉，其中有較詳盡的解釋。

## 六、授記的意義

《法華經》中還有不少關於授記的經文。授記，相當於學校的期末考試，是為了可以順利進入下一年度的學習，幾年以後即可畢業。佛宣講佛法四十九年之後，如同農夫耕耘終年，待收成時，所收之果可在來年繼續播種。本季即將告一段落，現在所收成的果實，在未來尚有不少作用、功能有待發揮。

換言之，釋迦牟尼佛四十九年弘化，所攝受的弟子中，有些雖領受了一乘法，但本身當時的程度只是二乘。發心、信心雖有，但層次仍屬二乘，也就是羅漢菩薩，既是羅漢，也是菩薩，但身分仍是羅漢。因此，佛在現階段必須有所交代，結個總帳，那些弟子屬於何種階段，要供養多少尊佛、經過多少劫方能成佛，佛國名稱為何，佛號為何，各不相同。每個弟子進度不一，同樣是阿羅漢，最後成佛遲速各異。而一切眾生終將成佛。

所以，授記的義涵，一是驗收成果，二為預示未來。使眾阿羅漢生信心，也使日後讀《法華經》的眾生起信心：即使先學小乘，未來也有機會轉為大乘，也終將成佛。終極目的，在於會歸佛乘。連提婆達多這樣的惡人，也能成佛。就像〈方便品〉中所說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」

## 七、大法鼓音在人間

我在中國佛學的義理及思想組織方面，根底植基於天臺宗義理，對《法華經》，自是感恩甚深。所以，我時常勸別人念觀世音菩薩，也常以各種方式講《法華經》。我曾以品為單位，講過〈普門品〉、〈方便品〉等；〈普門品〉重信仰，〈方便品〉則偏重佛法的思想理論。或以不同主題為單位，如「《法華經》人生系列」及「《法華經》淨土系列」。也曾講過整部經中每一品的精華部分。目的是以多元的方式宣揚法華微義。

若有人想修持《法華經》，可參考我個人的經驗，先背〈弘傳序〉，然後拜觀音菩薩、背〈普門品〉，接著熟讀〈方便品〉及〈如來壽量品〉。這用意在於，先藉由背〈弘傳序〉瞭解《法華經》梗概；再接以信仰的淬發，持念、禮拜觀音菩薩及相關的〈普門品〉。之後，釐清理論架構，跡門部分讀〈方便品〉，本門部分則讀〈如來壽量品〉。再來，以〈普賢菩薩勸發品〉修法華三昧，再進入〈安樂行品〉的安樂行義，修無相行。如此即為一完整的《法華經》修持法門。

關於法華義理的研參，首重天臺宗的《法華玄義》、《法華文句》，另《教觀綱宗》也很值得一讀。當然，以上純屬個人的看法，其他的高僧大德或學者也許另有高見。

至於法鼓山佛教文化事業的方向，並不能片面地以一部《法華經》來概括，但仍有相當的影響。例如「法鼓」二字，《法華經》中有「擊法鼓，吹法螺，降法雨」之說；但這在《華嚴經》中亦曾提及；有一部《大法鼓經》，則逕以法鼓為經名。所以，法鼓之名並非只源自《法華經》。而法鼓山所推廣的人間淨土思想，主要是來自《維摩經》；但《法華經》及《涅槃經》，提到人人皆可成佛的思想，這種信心也非常重要。

《法華經》中有個比喻：二乘之阿羅漢，好比酒醉一般，誤認自己已得究竟解脫，但酒醒後，方覺並非如此。而法鼓山所推廣的人間佛教，絕對是大乘，非山林隱遁式的佛教，一味消極遁世。就此觀之，《法華經》與法鼓山文化事業的理念亦暗契應合，終極目標正是人人皆成佛，圓成解脫道。

（莊晏整理，原收於圓神出版社《生命中的不可不讀—影響十六位名家的一部經》）

## 下篇 勵行

## 怎樣讀書

我相信，能夠讀到這篇文章的人，必定是讀過書的人；但是我也相信，讀過書的人，不一定就是懂得讀書方法的人。

讀書的人，大概可以分成兩大類：一是學問家的讀書，一是一般人的讀書。唯其要想成為一個有大貢獻的人，他就必須讀書；要想增長一些生活情趣與人生修養的人，他也必須讀書。因為書本能夠增加人們的知見，也能啟發人們的智識，更能陶冶人們的性靈。

當然，學問家，終究是人類社會中的一小部分，人類之中的絕對多數，不會成為學問家，也不必成為學問家的。但是，學問家所以要做學問的目的，對象就是要將他們所做的學問，所讀的書，所有的心得，作成了文章，供給一般的人去讀。所以，學問家是書本的消化者，也是書本的製造者，一般的人，便是書本的吸收者。學問家好比維他命的製造商，一般的人好比維他命的消費者，消費者雖然不必親自製造維他命，但他們同樣可以得到維他命的養料供應。

可見，做學問，雖然可為自己，但其並不是專為了自己；一般人，雖不專做學問，但其並不會得不到學問。

所以，凡是一個人，盡可能地要養成一種讀書的習慣，否則便是一個（知識）營養不足的人了。沒有知識，並不就是壞人，但他不能使他自己更充實更發展，乃是一樁事實。除非能像六祖惠能大師一樣，他的自性，本來就是明淨的，可是，也僅一個六祖大師呀！

怎樣讀書？可謂見仁見智，各有各的說法。但總不出兩個要領：一是精讀，一是瀏覽；精讀求高深，瀏覽求廣博。

那些書應該精讀？這也各有各的看法不同，但從大體上說，凡是本門的主要書籍，必須精讀。所謂本門，就是自己所愛好並對之有最高興趣的學問，比如有人愛哲學，有人愛科學，有人愛藝術，有人愛宗教。然在哲學、科學、藝術、宗教等的每一個範圍之中，也有分門別類，哲學分有東方與西方，科學分有自然與人文，藝術分有書畫、雕刻、詩歌、小說、戲劇、音樂、舞蹈等等，宗教則分有佛教、基督教、回教等等。只要自己對任何一門有特別的興趣，便應該精選那一門中的主要書籍來熟讀精研，最好能夠背誦，那就打好了這一門學問的基礎。做專門的學問家也好，做業餘的學問家也好，能夠專長一門學問，總是受人敬重的事。

那些書應該瀏覽？所謂瀏覽，是指大概地看看，不必花費太多的精力去記憶背誦。凡是本門以外的各種學問，都應該略微涉獵，才不致變成孤陋寡聞。同時，瀏覽了本門以外的其他學問，也可以增進對於本門學問的化解能力與發現能力。如果只是局限於自家的一門之內，你所說的人家很難接受，對於人家的長處，你不但不能吸收，反而妄加批評，以致引起人家更大的反感，這對於一個以弘法為本務的佛教徒而言，乃是很重要的事。所以佛陀也許可比丘們，若有餘力，可以研究外學。

作為一個佛教徒，應該精讀些什麼書呢？這實在是個很難回答的問題，比如中國佛教分為八大宗派，各宗都有其基本的經論，事實上一個人在初學階段，也不可能把八宗所有的的基本經論，全部精讀。如果僅舉其中的一宗或兩宗的基本經論，便有顧此失彼之罪，甚至會招批評。

好在八宗分派的局面，在今日的中國，已經成為過去，故也不藏簡陋，以我自己的看法，略舉一些必須精讀的典籍如下：

- (一) 經典：《法句經》、《四十二章經》、《佛遺教經》、《圓覺經》、《楞嚴經》、《阿彌陀經》、《金剛經》、《法華經》、《解深密經》、《六祖壇經》。

(二) 論典：《大乘起信論》、《百法明門論》、《中論》、《原人論》。

(三) 外典：《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《老子》、《莊子》。

因為我們是中國人，對於孔孟老莊的基本典籍，極其重要，所以也當精讀。

作為一個佛教徒，應該瀏覽些什麼書呢？這也是很難回答的一個問題。佛教徒有出家的與在家的，有男的與女的，有各種行業的與各種興趣的，一定要列出一張硬性規定的瀏覽書目來，自是很難完全適合全體佛教徒的要求。不過，佛教的原則是屬於人文的，如果你是一個以弘法為志願的人，我倒不妨根據我自己的看法，列一大概的書目如下：

(一) 佛學：《太虛大師全書》第一冊至第四冊（若能讀至第三十三冊那是最好），印順法師的《佛法概論》及《成佛之道》，木村泰賢的原始、小乘、大乘三種佛教思想論，梁啟超的《佛學研究十八篇》，黃懋華的《中國佛教史》，呂澂的《佛教研究法》。其餘的經論及時人著作，可以酌量瀏覽。

(二) 宗教：基督教的《新約》、《舊約》，回教的《可蘭經》（現在有時子周的國語《可蘭經》可以讀）。

(三) 哲學：胡適之的《中國哲學史大綱》上冊，馮友蘭的《中國哲學史》，唐君毅的《哲學概論》（香港孟氏基金會版），吳康的《哲學大綱》（商務版），羅素的《西方哲學史》（中央文物供應社版），日本高楠順次郎及木村泰賢合著的《印度哲學宗教史》（商務版）。

（四）史學：錢穆的《國史大綱》（商務版），柳詒徵的《中國文化史》，周祥光的《印度通史》，以及《世界通史》與《世界史綱》等。

（五）文學：胡適之的《白話文學史》（開明版），胡雲翼的《中國文學史》，李辰冬的《文學新論》，謝六逸的《西洋文學史話》。看了文學史，就知道應讀那些中西文學的名著了。文學作品是應該酌情選讀的，尤其要多讀傳記文學。

（六）科學：除了時常留心閱讀新聞紙上有關各種時代科學新知的介紹，應該瀏覽政治學、經濟學、社會學、心理學、生理學、天文學、地理學，以及化學、物理等的概論書或綱要書。

當然，我們所有的精力與時間有限，不能讀盡世界上所有的好書，但在盡可能的情況下，盡量多讀一些好書，凡是概論性的書及歷史性的書，都會給我們介紹很多的好書，從那些好書之中，也會給我們介紹其他的好書。所以讀書一定要從正路上下手，從概論及綱要上下手，否則便不會知道書與書的好與壞了。有的青年，天天抱著書，他們抱的如是盜書與淫書，不唯不能增長知識陶冶品性，反而浪費了光陰，也糟蹋了自己，誨盜誨淫的書，看來最能使人入迷，入迷之後，也就學著犯盜犯淫！

過去我在佛學院讀書，小說是不許看的，監學的見了，就要沒收，這種規矩是對的，但僅對了一半。辦教育的人，應該不許學僧看誨淫誨盜的書籍，但也應該鼓勵學僧在不妨礙正課的原則下，可以閱讀優良的課外讀物。憑良心說，我今天能夠寫文章，並不是國文老師教出來的，全是靠自己從文學作品的閱讀與習作中磨鍊出來的。事實上，教室中的課本，僅是開門的鎖匙，真正學問的寶藏，都是靠教室課本以外的自我發掘。

讀書的人，還當注意四點：

第一，要多查字典：字典是最可靠的老師，也是最容易請教的老師。見了不識的字，讀到不懂的句子，立刻要請教字典與辭典，不要輕易放過它們。一個字放過了不要緊，養成了懶得查字典的壞習慣，那你就要常常惹人的笑話了，時常見面的字，你會讀走了音，不成笑話？一個普通的字，你不懂它的意思，不也笑話？如果你要專心做學問，而又懶去查字典，那你這門學問是決定做不成功的了。

第二，要不貪快速：特別是精讀的書，絕對不要求急求快，首先看上一、兩遍，把全文的意思領解以後，再逐段逐章地熟讀背誦，讀熟了前一段，再讀第二段，背完了這一本，再背那一本。唯有能夠領會文意而又能夠熟記文句的人，才能讀出文中的文外之境，才能溫故知新，才能隨手運用。

第三，要多做筆記：凡是瀏覽的書，凡是不能把它精讀也不必把它精讀的書，一定也有它們的精華，那些精華，便是做學問的資料，便可以作為寫文章的參考。人的記憶有限，不能記住所有的資料，所以要把它們摘要地記下，或者成段地抄下。為了便於應用，筆記也該分類編號，做成索引的目錄，等到用的時候，一查目錄，就可找到所要找的資料。否則，筆記多了，依舊一團亂麻，找尋不易，運用也就困難了。

第四，要疑情發問：孟子說：「盡信書不如無書。」讀書的態度，固然要對著書的人，抱一種虔敬的心理，敬仰他們為讀者貢獻了寶貴的知識，但是著書的人，未必沒有錯誤的觀念，所以書本中的道理，也未必都值得我們去接受。遇到了特殊的見解時，應該產生疑情，但這疑情的產生，務必要盡量地站在客觀的立場，分析比較，研究它的原意及其動機的目的，然後，把它記下來，擺在一邊，不要否定它，也不要肯定它，等到書讀多了，這樣的問題見得多了，再加上自己的判斷、抉擇、消化，變成為自己的思想。凡是大思想家，都是這樣來的。如果不會發問，讀書只是書櫥、書箱而已，對於書中的東西，只能儲存它而不能消化它，這樣的讀書，雖比不讀要好，但卻不能得到讀書的真正益處。



也許有人要問：難道說對於佛經也可懷疑的嗎？我的答覆是「可以的」。不過對於佛經的懷疑，不在懷疑聖言量（經義）的真妄問題，而是懷疑經義所指的心要何在，而是懷疑自己為何不能解答經中的某些問題。祖師們註解佛經，論師們闡述經義，便是解答一般人所不能解答的問題，如果註經的祖師以及造論的論師也像一般的經懺僧一樣，只顧讀誦，不起疑情，佛經的註解以及許多的論典，是不會有的。可見，唯有能夠疑問，並且勇敢疑問的人，才是真能得到讀誦佛經益處的人。

## 怎樣寫作

我在軍中的時候，那是二十來歲的黃金時代，那是最最艱苦的幾個歲月。由於求知欲的驅使，曾經勤懇地學過文藝寫作，細心地閱讀當時的能力所能求得的文學名著；研究寫作的技巧，研究文藝的理論，也浪費了萬把張用那微薄的薪金所換來的稿紙。可惜，我沒有文學家的天才。學了四、五年，發表的習作，雖有厚厚的一疊，所得的稿酬，雖與薪餉不相上下，卻還不夠紙張、墨水與郵票的代價。我沒有成名，我放棄了它。其實一個二十來歲的青年，像我這個經驗不足而又知識有限的青年，那能真的成名？現在，我已不再想作作家，也請大家不要稱我作家，我只決心要作一個和尚，僅僅作一個和尚。

但是，我的業障重，自己不是文人，卻有文人的習氣，控制不住自己的筆，有了問題就要想，想通了就要寫，如果不寫下來，就像是欠了人家的債，渾身都是不舒服。我時常有這樣的感覺：這個問題被我想通了，這個問題被我發現了，相信也有很多人希望瞭解這個問題，希望發現這個問題，如果我不把這個收穫貢獻出來，豈不是太自私了？

這種心理，沒有什麼了不起的偉大之處，只是說明求知欲與發表欲的連貫性，也是說明一個寫作方法的基本要求。正因為如此，

就有好多位青年給我寫信，要我指導寫作，並給他們修改文章。可惜我所懂的太少，我也不會代人改文章。為了答謝這些青年對於我的友愛，所以借此出書的機會，補寫了讀書、寫作、批評的三篇短文。

寫作並不困難，困難的是思想的產生，思想是從求知中得來，求知的範圍，不限於書本，現實的生活，都是求知的範圍，只要你對它發生疑情，它裡面就有問題，有了問題，就會使你思想，思想通了，就是一種發現，發現他人所不曾注意到的問題，解答了他人尚未得到答案的問題，你就把它記錄下來，加上文字的技巧，便是一篇內容充實的文章。所以，思想所產生的見解，是文章的靈魂，文字的技巧，僅是文章的軀殼而已。

一個人要想寫出感人的文章，必定先要使得自己感動，如果感動不了自己的文章，那還能夠感動他人？不能動人的文章，便不是好文章。所以，要想寫文章，一定要先學著會思想，會找著問題來思想。有人說：要寫文章，一定要做一個多管閒事的人，把天下大小事物，都當作自己的切身問題那樣關心，那樣研究，然後，必定會有自己的見解產生，這種見解，就是文章的最好內容。

呈現的事物，都是不規則的，我們所發現的問題，也是不連貫的。運用我們文字的技巧，把它們分類歸納起來，作成文字的記錄，便是一篇好文章。

所以，寫文章的人，應該要有分析問題的思辨力，也要有歸納問題的組織力。姓張的跟姓王的因為不同，所以要辨別，姓張的跟姓張的因為相同，所以要歸類。寫作的人，如果不善於思辨與歸納的工夫，那是寫不出好作品來的。

也有人說：作家要有豐富的情感。這也是對的，這就是好管閒事的一種內在心理。唯有悲天憫人的人，才是情感最豐富的人，能夠悲天憫人，就會覺得人間的問題太多，國家的問題太多，社會的問題太多，解決這些問題，便是為人間解決痛苦，便是為國家促成新生，便是為社會打開黑暗。總之，這還是屬於思想的範圍。比如

佛教之所以能使千千萬萬的人來信仰，就是因為佛陀為眾生解答了最大的問題，從佛陀的悲智之中流出來的佛法，是解答了人類切身的生死問題，所以也是最能感動人類的最大發現，佛陀雖不是作家，卻是作家寫作態度的最高典型。所以，一個自私自利的人，絕不可能成為偉大的作家，一個偽君子的作品，也不可能真正的感動讀者。所謂文如其人，從文章可以看出作者的人品；一個人的文章，能夠得到讀者普遍的愛好，絕不是倖致的事。所謂有血有肉的文章，才能動人；血與肉，就是經過作者悉心體驗到的文章的靈魂。如果沒有話說，找空話說，沒有痛苦，無病呻吟，絕不能夠引起讀者內心的共鳴。

當然，要有精闢的思想能力，讀書是最要緊的條件，有了廣博的知識，才能有與眾不同的觀察能力，有了與眾不同的觀察能力，才能發現一般人所不能發現的問題，發現了問題之後，才能組成系統的思想，有了思想之後，再談寫作的技巧。

有思想有技巧的文章，是文學的作品，有思想而不講求技巧的文章，是哲學的作品。如果沒有自己的思想，也不講求表達的技巧，雖然也能寫出文章來，那是事實的記帳，那是資料的介紹；一般既無思想能力也無文學修養的著作家，就是寫些這樣的文章。但他們最少也有起碼的歸納能力，否則便是一盤散沙，令人讀來，不知所云。

有了文章的靈魂，再談文章的軀殼——技巧。

同樣講一句話，有人說得婉轉動聽，有人說得使人反感，這就是技巧的問題。所謂技巧，就是打扮。一個女人，加上打扮的工夫，就顯得動人了；一尊泥像，加上了裝金的工夫，就顯得莊嚴了；一篇文章，加上了技巧的工夫，就變得流暢悅目了。

寫作的技巧，沒有別的。第一要流暢，第二要洗鍊，第三要緊密，第四要優美，第五要形象化。

「流暢」的工夫最要緊。不用太多的典故，不用意義不明的句子，不用通常人陌生的句子。句子不要太長，段落也不要太長。句與句，段與段，都要清清楚楚，不要拖泥帶水。最好能在句子與句子之間，有對稱的意義及和諧的音節，但要循乎自然，不可勉強，勉強了就是做作，做作的就不流暢。

所謂「洗鍊」，是指不用不必要的字眼，也不用不必要的句子，盡量用最少的字數，表達最多的意思。不重要的句子，不可用了再用，不重要的意思不可說了又說，否則，便是贅句，便是廢話，讀來令人討厭。一篇文章寫了之後，必須再三地看，再三地改，再三地把它濃縮起來，盡量求其簡明扼要，這就是洗鍊的工夫。常常注意，常常練習，時間久了，寫得多了，自然就會洗鍊。

所謂「緊密」，這與洗鍊有關，但卻稍有不同。字與字間，沒有不必要的字，也不缺少必定要的字；句與句間，沒有不必要的話，也不缺少應該有的話；段與段間，沒有題外的意思，也不缺少應該有的意思。該有的，不能少，不該有的，不能加。說不完全，讀者不能明白，說得拉雜，讀者會起反感。可見，緊密是指文章的結構而言。文章的結構，要像編結魚網一樣，有網綱的提要，也有網孔網結連成的網體，不能多一孔，也不能少一孔，不能多一結，也不能少一結，孔孔相結，結結相連。所謂一氣呵成的文章，就是緊密的文。緊密的文，一字跟一字，一句接一句，一段連一段，沒有第三者插進去的孔隙。文不緊密，就是雜亂，雜亂的文，很難引發讀者一口氣讀完它的興趣。

至於「優美」，這是辭藻的問題。辭藻的美，可以增加讀者的閱讀興趣，一篇辭藻優美的文，令人讀來，有置身在音樂院中或大花園中的感覺，可以從文字中聽到美妙的聲音，也可以從文字中看到醒目的景色。但是，美的辭藻，要盡量避免採用陳舊的套語，比如形容美人的眼如秋水、眉如柳葉、口如櫻桃、牙如貝、指如蔥等等，都是陳舊的辭藻，不會引起太多的好感。優美的辭藻，必須使人有一種清新明朗的感覺。使人讀來，拍案叫絕的辭藻，必然是透過了作者對於事物的深切而新奇的感覺，再用自己所體驗的意

境，表達出來的一種文字，這樣的文字，自然是新穎悅目的，也是新鮮動人的。

最後說到「形象化」，是指表達理境的技巧。文章的內容，盡量用形象的名詞，代替抽象的名詞，或用形象的比喻，說明抽象的理境。抽象是一種空洞的觀念，讀者不容易直覺地領會，所以多用了抽象名詞，或者專用些抽象名詞的文章，便會與讀者的情感脫節，因為我所想的，是在我的腦子裡，讀者不會鑽進我的腦子裡去。如果假借形象的名詞及比喻，表達抽象的理境或觀念，讀者就容易理解了，因為形象是有事物的狀態可見的，所以也是一般人所熟悉的。熟人見面，總是親切的。比如佛經的文章，便是最最善用形象來表達抽象的文章。

綜合地說，作為一個作家，應該具備知識、思想、技巧的條件，但是，最要緊的還得要有高尚的人格，否則是偽君子的作品，豈能成為偉大的鉅著？關於佛教文學的創作，我有一些看法，讀者不妨參閱拙著《佛教文化與文學》七五至一二三頁。

最後，我想告訴初學寫作的青年：最初寫作，應該模仿成名作家的名作，他們怎樣寫，你也學著怎樣寫，多模仿幾篇文章，多模仿幾人的文章，漸漸地，自然也會自由地寫了。但要從短的散文開始寫起，要寫自己所熟悉的事物，要寫最受自己感動的事物。知識與經驗豐富了的時候，自然能寫長篇的文章。如果當你覺得模仿不來，或者覺得寫作太費力，那是說明你沒有寫作的天分，那你大可不必學習寫作，不寫文章，同樣可以弘法，同樣可做佛教的事業。一般的人，只要把信寫通順了就夠了。不善於寫作，總還能夠讀書，能夠讀書，就已夠我們來享受和運用的了。不善於用筆，還可以用口，倘若連口也不善於運用，那你專門修持，或者去做其他的佛教工作，豈不也是一樣？

## 怎樣批評

批評，可以說從三、五歲的小孩，到八、九十歲的老人，大家都會的，但要求其批評得恰到好處，那就不會太多了。

因為，一般人的批評，不是出於「情人眼裡出西施」式的盲目讚頌，便是出於「吃不到葡萄說葡萄酸」式的惡意非難。所以一般人的批評，往往是不恰當的，不是失之於過分，便是失之於不及；過分了，不稱，不及了，有損。

一般所說的批評，也只限於非難的一類。

一個傑出的批評家，必定是一位智慧超群、人格超群、身分超群的人，他有一個超人的立足點，才能以純客觀的態度，來批判評論各種問題的是非好壞。

但是，人在人間，無論如何，人總不能變成一個超人，既是超人，他就不是人了。

其實，我所說的「超」字，是指超出於所評對象的人我觀念之外，這也就是說：要以純客觀的冷靜態度，評論所要評論的對象。

說來很值得我們佛教徒驕傲，佛教主張無「我」，萬事不以「我」的利益為利益，所以也是最夠資格作為一個批評家的。

事實上，多數的批評家，都是不能把「我」放在一旁的。然而，批評家的情感之中，如果有了一個「我」的觀念，他的批評，便沒有價值。罵街式的批評，便是以「我」字為前提的批評，也是最最沒有價值的批評。有了「我」，便否定了「他」，「我」是純主觀的，「他」是純客觀的。所謂旁觀者清，當局者迷，主觀的「我」是出於意氣，客觀的「他」是出於理智；意氣是熱惱的，理智是清涼的；在熱惱的氣氛中，是迷亂的，在清涼的氣氛中，是清醒的。所以，要想作為一個批評家，縱然自己是處身於敵對的一方，也應該首先使得自己的情感，從主觀的迷亂之中抽出身來，然後再以冷靜的態度，批評對方。否則的話，是謾罵而不是批評。謾罵與批評是不同的，謾罵可以損人，但也損了自己（不會有人尊敬

罵街的潑婦），批評可以幫助他人，並也幫助了自己（對方接受了善意的批評，豈不感激）。

因此，批評家的態度，必須是客觀的，也必須是善意的。菩薩見到眾生造惡，不會嗔恨眾生，只會憐憫眾生，以憐憫的心情去作任何的批評，必定是善意的批評。

怎樣算是善意的批評呢？善意的批評，絕不抹煞對方的可取之處，也不會以怨毒的語句來刺激對方的不可取處；應該以公正的筆觸，肯定了對方的長處，再以委婉的筆觸，說明對方的短處，對其長處要讚揚，對其短處要疏導，以充分的友誼，給對方予充分的同情，唯有同情對方，體念對方，才能得到對方的信任，信任你對他的批評，是為了他好，他才會來接受你的批評，接受你的感化。縱然對方是頑強不化的人，我們這一友善的批評，也會贏得很多第三者的同情，贏得很多第三者的恭敬；大家都來向我的主張投票，我的主張，也就必操勝利的左券了。

一個批評家，切忌以「武松打虎」式的姿態出現，切不可存有「非打倒你我不能活」的惡毒心理，切不可存有壓低他人抬高自己的傲慢企圖。批評文字的字裡行間，盡量不用過分激烈的詞句，尤其不可運用刻薄的字眼。因為，只有毒蛇的嘴裡，才有毒汁，只有毒草的莖上，才生毒果，也只有心懷怨毒的人，才會寫出帶毒的文章。特別是我們信仰佛教的人，第一要有慈悲心，慈悲一切的眾生，當也應該慈悲我們所要批評的人。

當然，遇到了蠻不講理的人，對他善意的批評是不起作用的。但是，以流氓的方法對付流氓，自己也就成了流氓，自己既也成了流氓，便會引來更多的流氓。那麼，尋仇鬥狠，無有已時了！唯有以警察的行動來取締流氓，才會把流氓收容起來，給予感化的教育。

批評也是一樣，在必要的時候，應該以義正詞嚴的文字，責斥對方，卻不可用骯髒下流的語彙，侮辱對方。

還有一點，批評的文字，只可以討論所要討論的事實，不可以攻擊事實背後的人與人格的尊嚴。因為，一個人的好與不好，都是從他表現於行為中的事實，作為批評的焦點；所以，批評了人所造作的壞事，仍要同情那個造作了壞事的人，只要他能改過自新，他還是個好人。正如佛教所說：「回頭是岸」，「放下屠刀，立地成（就了本來）佛（性的肯認）」，對於一個可能回頭的浪子，對於一個必將成佛的眾生，我們忍心侮辱他嗎？

會讀書，便可能會寫文章，會寫文章的人，便難免不寫批評的文章，這是連貫性的三個步驟，但願我教的青年們好自為之。我不是一個學問家，我只是寫來跟青年們共同勉勵而已，至於發掘更深更廣的道理，尚待大家來作再進一步的努力。

## 要有文化熱

一個文明的社會，不能沒有文化的活動，而且，唯有文化活動最熱烈的社會，才是最夠資格稱為文明的社會。

一個文明社會中的文明人，不能離開文化的吸收與發揚而生活，而且，唯有最能吸收文化的人，才是最夠資格稱為文明社會中的文明人物。

一個沒有文化的民族，便會接受天然的淘汰；一個沒有文化的社會，便與禽獸無異；一個沒有文化基礎的集團，便會很快地消散；一個沒有文化熱忱的人，便會與草木同朽。儘管有很多的歷史人物，並沒有親手從事於文化的工作，但他們確為文化工作者，製造了發揚文化的材料。

人類的歷史，實即一部文化史，如果沒有文化，根本也談不上歷史，史前的人類祖先，正因為談不上文化的發揚，所以也就沒有歷史的記載。



我們佛教之被公認為精深博大，原因也在其深厚的文化基礎；佛教之能歷久而常新，正因為佛教之中歷代都有著許多高僧與居士，作著文化的努力；佛教能被世人之所尊崇者，主要是在有著一部浩瀚的三藏教典。

因此，在佛教史上最能受到後人敬仰和嚮往的，也是那些為佛教文化出力最多的高僧；影響後世佛教最深，恩澤後世佛教最多的，也正是那些為佛教文化出力最多的高僧。

在一切的工作中，以文化的工作最難做，也以文化工作的責任最重大。一個國家中，如果沒有出色的文化工作者，那便是個黑暗國家；一個時代中，如果沒有出色的文化工作者，那個時代便是無聲無光聽不到也看不見的盲啞時代。在佛教的僧團中，如果大家都是不學無知，既不受教也不教人，那便稱為啞羊的僧團。

在今天的時代之中，印刷術與交通工具，實在太便利了，古時作書雕版，固然困難，書本的流通，也非易事，所以文字的運用，力求經濟簡要，既然求之於簡要，便不能不失之於明白。故凡求學知識，除了讀書，還得親近師教。今日則已大不相同，君不見有許多函授學校的設立嗎？那便是利用明白如話的教材，印成書籍，寄給學生，達成教學授受的目的，雖然這是一種補助學校教育之不足的教學方法，但其功效是不能否認的。

因此，在今日的美英等國，印刷物的普及與便利，是世所公認的，在東方則以日本印刷物的產量佔第一位。一個文明社會中的家庭裡，如果沒有訂閱新聞紙，那是笑話的，一個文明人的家庭中，如果不訂幾份定期雜誌，也是說不過去的。因為文明社會中的文明人，雖皆各有自己的職業，但仍不會沒有活到老學到老的機會，他們盡可利用空閒，閱讀報章雜誌，並從報章雜誌之中，吸收各自所需要的知識學問。

反看今日中國（臺灣）的佛教界，雜誌雖已不少，但在寫與讀的熱忱上，還差得太遠。寫的人數太少，寫的分量太輕；讀的人數太少，讀的興趣太低。這是需要大家來努力振奮的一樁大事。

# 理想與現實

所謂理想，以一般人的觀念，總覺得是一種未來的境界。其實不然，理想乃是合乎道理的思想，並且必是行得通做得到的思想。因此，凡是有計畫、有目標、有步驟、有理由的思想，均可稱為理想；不論是古人的、今人的、自己創發的，只要是合理的思想，都是理想；不管是曾經實現的、從未實現的、尚未實現的，只要它是行得通做得到的思想，無一不是理想。

我們明白了理想的定義，就可以討論理想與現實的關係了。

理想，永遠是現實的先鋒，理想啟發現實、指導現實、推動現實。所謂現實，就是現前的實際狀態。但是，理想雖可促成現實的進化與進取，現實卻是永遠也追趕不上理想的。因為理想是一種基本的理念或原則，一種理念，一種原則，它可以昇華，它可以擴大，昇華是沒有止境的，擴大也是沒有止境的。所以，儘管有耶穌的理想，孔子的理想，釋迦世尊的理想，儘管他們的理想，已在人間傳流傳頌了二、三千年，人類的現實，對這些理想，卻永遠都在可望而不可及的情況下追求著。

照此說來，理想既不容易追求成為完整美滿的現實，我們何必又要苦苦地追求它呢？殊不知，理想對於現實，雖然永遠追求不到，卻又永遠是現實的營養劑，因為理想層層上升，節節擴大，現實也在層層上升，節節擴大了。有了理想的基礎，現實才有重心，有了理想的原則，現實才不會頹廢。

一個人、一個社會、一個國家，理想會使他們進取、奮發、努力、堅強、繁榮、富足，因為他們有其理想的追求，作為他們生活與生存的目標，理想一點一滴一絲一線地向上引伸，向外擴大。理想與現實，雖是兩回事，但卻相互為用。

沒有理想、缺乏理想、厭惡理想、不敢理想，乃至破壞理想的人，雖希望成就自己，必也是毀滅自己。不過，非常矛盾的，一個有理想有抱負有志節的青年，一旦進入社會，一旦進入了名利的場合，一旦有了名利的保持欲、追求欲、增長欲、佔有欲之後，他的理想便會向他揮手告別，甚至還要嫉妒有理想的人，進而壓制他人的理想、破壞他人的理想。這是什麼原因？這不是理想與現實的矛盾，而是他本人對於理想的掌握，沒有徹底，沒有著實，沒有生根。因為青年人的思想，「可塑」性太高，青年的理想，只是激情的感染與衝動。當他們尚未觸及個人的利害關係之時，他們的心境是天真的。天真心與聖賢心的不同者，天真心是可以感染的、是可塑的，聖賢心則是不受感染、不受造作的。因此，青年人的理想，往往是些夢想！唯有聖賢的理想，才是真正的理想。

凡夫不能與聖賢相提並論，所以，雖有凡夫效法聖賢，標榜理想，但他們所標的理想與他們自己的現實生活又是脫節的，比如有些人喜歡罵張三罵李四，批評這個不對，指摘那個不是，說這樣事情錯了，怪那件事情不合理了。可是，他們所罵的，正是他們自己所做的，正所謂：「賊喊捉賊。」正所謂：「言在聖賢之上，行在豬狗之下。」這些人在任一時代的任一社會中，都有他們的踪跡。這也正是凡夫之所以為凡夫的最大哀痛！所以普通的凡夫，也只有在無求無著貧寒輕微的生活狀態下，保持清高的志節，當其一旦滾入了世務人我的漩渦之後，也就隨流沒頂而去！因為他們的理想，根基不夠深厚，經不起現實浪潮的襲擊。

大乘佛法之講求「真俗圓融」，通俗的說，就是理想與現實的交互為用，如果只偏於真（理想）的一面，那是寂寂寞寞無聲無息的，故也談不上「悲智雙運」與「福慧雙修」了；但若偏於俗（現實）的一面，那就隨流上下，載浮載沈，永無出頭出世之日了。但要真的做到「真俗圓融」，實在很不容易。

（一九六三年七月一日《青年雜誌》四三期）

## 容忍．寬厚．奮發

近來有幾位年輕的師友，或在通信之中，或在交談之間，向我提出幾個切身的實際問題，問我究竟應該怎麼處置？我的答覆很簡單，除了容忍、寬厚及奮發之外，別無更好的辦法。

我們所處的時代，是一個動亂不已的時代，在此動亂不已的時代之中，人類的精神無法求得一個寧息的機會來予以徹底的安頓，正因時代而沒有時代精神的準繩，所以生存於此一時代之中的青年也最為苦悶！只看到現實的社會，充塞了物欲的傾軋與自私的鬥爭，那條是出路，那條是末路？徘徊於你爭我奪的十字街頭，驚惶失措，不禁要喊：人類的社會呀！你是一個人吃人的世界啊！

當然，這是時代的悲劇，不是人類的罪惡，絕對多數的人類，總還是好的，總還是無辜的，但是時代吞嚼了他們，所以他們也在不知不覺之中，互相吞嚼起來。青年的頭腦是幼稚的，但也是純潔的，青年們抱著虔誠的熱心，一旦跨進社會的門限臨面吹來的便是一陣陣徹骨的冷風，實在無法不感到寒心。

挽救時代，人人有責，青年的責任更大，我們不滿現狀，卻不能隨著此一渾濁洶湧的潮流順流而下，沒頂以去。我們應該拿出大禹治水的大無畏精神，來疏通此一時代的潮流，來澄清此一時代的潮流，為時代樹立準繩，替人類的精神作橋樑，引導皈命，落實安頓。

憤世嫉俗，是青年人的通病，不過憤世嫉俗的最初一念，並非不善，若能善導憤世嫉俗，而成悲天憫人，便是宗教家的救世精神。世態不善，所以憤恨，風俗惡劣，所以不滿。但是世態風俗之可惡，並不是單憑我人的討厭就可好轉起來的。所以我們應該先去容忍，和氣相處，寬厚以待，以身作則，期收移風易俗之效，終收轉變世態之果。且舉數例如下：

佛陀時代有一位大弟子，名叫富樓那，他為了化導邊遠地區野蠻的人群，便請求佛陀准他到輸盧那國去佈教。因為那裡的民性強

悍，沒有文化，所以佛陀並不希望富樓那去冒險。富樓那去志堅決，所以還是去了。因為他已準備去挨罵、挨打、挨殺，他已準備去逆來順受的，即使為了傳道而犧牲，他也在所不惜。終於他是成功了，不但沒有因此犧牲，並且在輸盧那國，成立了佛教的僧團。

美國的民主總統林肯，在屬僚無能、政黨非難、聯邦分裂的南北內戰期中，受到侮辱、誹謗、攻擊，但他都在不激不餒的情形下，加以容忍、加以寬恕、加以自奮自勵地來處理一切。所以他個人成功了，同時也挽救了美國的命運。

印度的甘地，他在英國勢力的壓迫統治之下，以和善的不合作以為抵抗，以絕食來爭取英人及其同胞的同情，英人施壓力，他絕食，同胞要暴動，他也絕食。他容忍英人的政治壓力，也容忍同胞的激越情緒，他愛他的國家，也愛一切的人類，所以他感動了外國人，也感動了他的同胞。他以寬恕向外國人爭取獨立，也以寬恕領導他的人民。

像這樣的例子，中外史書中很多。餘如韓信在微賤之時受胯下之辱，張良在少年之時受黃石公圯下之試。所謂小不忍則亂大謀，有志氣有抱負的人，不要斤斤較量於當前的得失與榮辱，應該努力於未來前途的建樹。不要因為現實的可惡，便來詛咒現實。現實的可惡，也不即是現實中的人類全都可惡；相反地，生存於可惡之中的人類，並不值得厭惡，倒是值得悲憫的。否則我們也去加入可惡的一群，幫著製造可惡，豈不更加可惡？

人罵我，我也罵人，那是無聊的舉動；人對我壞，我也對人壞，那不是人道的精神。以諍止諍，諍諍不已，以鬥止鬥，鬥無已時，容忍以待，爭鬥自息。同時，容忍也不即是弱者的表示，否則佛陀主張忍辱度眾生，也就無從著力。萬一不幸而成弱者，弱女的遭遇總比莽漢的強暴容易得到大眾的同情。只要含辱以圖，自強奮發，不愁沒有雨霽雲開的一天。如果自己不作實際的努力，即使有個粉飾的表面，那也毫無意義。

總之，我們處身於當今的時代之中，誰最容忍，誰最寬厚，誰最奮發，誰就可以站得起來，誰就可以得到人類大眾的竭誠愛戴，誰就可以成為時代精神的中流砥柱。因為，唯有這樣的人，才能給人一種安全感。可是今日的社會中，這種風氣的建立，還有待於多方面的努力。我們是佛教徒，尤其應該向此目標努力——容忍、寬厚與奮發。

（《覺世》一一四期）

## 獨立

如果一個人的思想與行為，受到他人的控制，那是最痛苦的事；如果一個人想盡方法，利用權術，去控制他人的思想與行為，那是最殘忍的事；如果一個人無力自主也不想自主，心甘情願甚至阿諛奉承，去依附他人，仰人鼻息，接受控制，那是最悲哀的事。

人，乃至一切眾生，本來是一律平等的。誰該控制人，誰該控制於人！這在佛法之中，不會找到根據。佛教之要倡導一切眾生皆有佛性，就是還給各自的一個本來面目，教人各自以其獨立的精神，建立起必可成佛的信心，再去向自我的心性之中，尋求各自的本來面目。如果自己不想自求獨立，事事都是畏首畏尾，念念以為天塌下來由高個子去頂，毫無一點氣魄承當的精神，這樣的人，不唯沒有成佛的希望，即使去做任何事業，也不會有成功的可能。這樣的人，算是什麼人？依照佛說，如果人而不知自己有佛性，不知發起菩提道心，雖是男相，也是女人，相反地，雖為女相而能知有佛性，而能發菩提心，實則就是男人。因為發菩提心，就是一種氣魄承當的大無畏精神，如果不知有佛性，他就不能將自己的價值肯定，不能肯定自己的價值，菩提道心也就發不起來。那麼菩提道心是什麼？氣魄承當是什麼？大無畏精神又是什麼？那便是獨立人格的尊嚴，以及由此活潑起來的一種悲心大願。一個人的思想與行為，如果不能替他自己負責，必須依賴或仰仗他人，那他也就沒有人格可言，也就不會激發出濟世利生的悲心大願。所以我人學佛，

首要是在堅強起各自的獨立精神，否則最好去信基督教，信仰基督，不唯不必提起各自的獨立精神，而且是要求人們否定個人的人格尊嚴。他們會對你說：信主的得救，只要信仰上帝，一切的禍福與苦樂，均有上帝來給你安排；你不要妄想去與上帝平等，也不用擔心是否能夠進入天國，只要你信了，如果能進天國，那是上帝對你的恩寵，如果不能，那是你自己倒楣，沒有被上帝選上，但你自己是作不了主的。

當然，所謂獨立精神，並不等於貢高我慢，貢高我慢是一種沒有實際價值也沒有內在本質的狂妄態度。獨立精神，乃是一種思想的落實，通過了行為之後的具體表現，以此精神而去影響他的思想行為，那便是領導或引導的作用。但是領導或引導，並不就是控制，因為接受影響的人，絕不就是他的思想行為的套版。如果自己希望建樹獨立精神，獨立之後，竟又否定了他人的獨立精神，而去控制他人的思想與行為，這就不是獨立而是獨裁了。所以獨立精神，也不即是個人主義，獨立精神的原則，不但自發自強爭取自己的獨立，尤其還要激發呼籲，協助他人，使得人人都能獨立，而期達到我與眾生，無差無別的境地。因此，真正的獨立精神，在方法上是互助的，在本質上是個別的，不是孤獨的，也不是獨裁的。我人在學佛的過程中，眾生無邊，法門無量，在信佛學佛的原則下，盡可各隨所喜，各取所善，各發各的菩提心，各行各的菩薩道；我這麼做了，但卻不必強求他人也就必須跟我這麼做；更不可以自己之一善而去概羅乃至抹煞他人之眾善。否則，說得好聽些是執著，不好聽些便是獨裁的控制。

再說，所謂獨立精神，獨立之中，必定要有他的精神表現，絕不是我說獨立，我不仰給於人，我不依附於人，我不聽從於人，我就獨立了。如果真的如此，那是孤立了自己而不是獨立了自己。獨立精神的建樹，正像一棵萬年古樹的長成，本著他自己的種性，接受陽光空氣水土的滋養，漸漸長大長高，從小是什麼樹的樹苗，長到數抱粗與數十丈高的時候，還是什麼樹苗的樹。但是此樹雖與其他種類或同一種類的樹，一樣地生長在同一個山上，接受著同樣的陽光空氣和水土的滋養，然而它的形狀，絕不會跟其他任何一棵樹

木相同，也不會使得其他的任何一棵樹木變得跟它一樣，這就是獨立精神。我們以人比起樹來，似乎有失人類的尊嚴。實際上在獨立精神這方面說，動物往往是趕不上植物的，植物在自然界中生長，很難變更它的本性。但是動物就不同，從下等低級的動物如昆蟲類開始，它們為了適應環境為了生存，它的外皮或外甲，往往有好幾種隨機應變的顏色；至於人類，為求達到貪求的目的，更可使用千變萬化的手段。若要保持一種固定不變的人格尊嚴，實在太不容易。一則不易建立起一種如古樹老松式的蒼勁骨氣，再則不易堅持此一蒼勁的骨氣而使永不變節。比如有的人，自己說了許多很好聽也很有價值的話，但他為了私利的貪求，不唯不去實行，並且背道而馳，不能向他自己的言論負責，言論沒有錯，而他們的行為錯了。這樣的人是談不上獨立精神的；有的人為了自己的利益打算，今天講這樣的話，是這樣做，明天又講那樣的話去那樣做，天天都在打他自己的嘴巴！他的人格也就天天都在投機而變。當然，具有獨立精神的人，也不是一成不變的，如梁啟超先生說：不惜以今日之我向昨日之我宣戰。但這不是貪求名利的向下投機，而是獨立精神的向上昇華。正如一棵樹之成長，時時都在新陳代謝中，但到最後，它的本性，仍然不變。發菩提心也是一樣，人人都可以成佛，人人更皆可以信佛學佛，但要保持一貫的信念與一貫的精神者，實在不易。凡是信佛的人，大概不會否認人人都有佛性，但是真實肯定此一佛性之必可圓成而且念念不息者，就不容易了。所以信佛的人很多，成佛的人不多，念佛的人很多，往生淨土的人不多，為什麼呢？因為我們欠缺一種獨立精神的自信，所以菩提道心也提不起來，連不下去。近世太虛大師主張「人成即佛成」，先能建立一個獨立完美的人格，人格的完美獨立而到最高的境界，何愁不能成佛？所以我們學佛，首先要來尊重自己，肯定自己，也要尊重他人，使得他人各各肯定其本身的獨立精神——都有佛性，然後發菩提心，向著成佛之道邁進。



## 自尊

前些時在《覺世》一〇九期刊出了〈獨立〉一文，有些師友讀過之後，告訴我，對他們的鼓勵很多。這使我非常欣慰，也使我極為慚愧。其實，那是寫來鼓勵自己的，鼓勵他人，卻不敢希望。因為我總覺得，自己在策勵向上，力求進取這一方面，說來容易，做來太不容易，似乎總有許多的障難，絆繫著自己。為求對於自己的警惕，故而又寫了這篇短文。

俗說：「人到無求品自高。」當我們有求於人而又遭到侮辱的時候，如果還有一點自尊心的話，便將羞愧得無地自容；當我們接受他人的求助，而發現求助者那副卑恭謙抑的態度時，如果還有一點仁者之心的話，便會覺得求助者的可憐可哀。但是，不論你接受侮辱或接受可憐，都是一種自尊心的損傷。

在基督教，他們主張謙卑，他們對於上帝，自稱為奴僕，在他們的教條中，也鼓勵教徒的謙卑。也就是說，否定了人類的自尊，而來建立一個上帝的獨尊。事實上人之遜抑，人之虛懷若谷，人之謙和待人，都是非常可貴可愛的，但是由謙而成為卑，那就悲哀了。謙虛，只是尊重他人，尊重他人，並不等於否定自己。事實上也只有能夠肯定了自己的人，去尊重他人，他人才會感到此一尊重的可貴，否則的話，自己的浮力不夠，要想入水救人，那是笑話！所以佛教的法門雖多，然皆不離自尊心的激發與升拔，佛有佛性，所以佛能成佛，一切眾生皆有佛性，所以一切眾生皆有成佛的可能。佛的境界是崇高偉大的，如要學佛，也要先從學習崇高偉大的行門做起。學佛成佛是自己的事，所以一旦開始皈依佛教，就要提起你的自我的尊嚴。否則，不能尊重自己，一味自暴自棄，那是成不了佛的，甚至連一個基本的人格都無法建立。

有人愛好心切，唯恐他人不尊重自己，唯恐他人不發現自己，唯恐他人瞧不起自己，所以到處爭面子，到處搶地位，到處向人要尊重，弄到最後，卻是招來了更大的損失；他會發覺他的周遭，並不曾因了他的追求尊嚴，而使他變得更为尊嚴，同時他的自卑感日

益增加，自尊心則日漸下降。因為自尊者，是要我人自己尊重自己。尊重自己是人，所以不作禽獸的行為，並來促進人類世界的和平康樂；尊重自己是個國民，所以不犯國法並為國家謀福；尊重自己是個佛教徒，所以不犯戒律並為眾生作渡船；尊重自己是個社團的社員，所以不背社團的規約並為社團求進步；尊重自己是父母，所以要愛護子女；尊重自己是師長，所以要為弟子的表率；尊重自己是兒女、是子弟、是朋友、是親戚、是……，皆能一本其位，從善以行，這才是個真正能夠自尊的人。否則，自己不能尊重自己，而要去向他人爭取自尊，要求他人還回自尊，實即等於宣布自己的尊嚴，已經破產！

自尊的目的，並不是要求他人的欣賞，乃是在於自我人格的建樹與自我意志的提拔；自尊者的意向，並不是反抗他人對自己的輕視，乃是在於還給人人各自的尊嚴。所以能夠自尊的人，他們的人格必定接近於完善或趨向於完善的，他們的意志，也必定堅貞不貳勇往直前的，他們與人相處，也必定是友善可親的。他們不要求他人的欣賞。他們不反抗他人的輕視，但是，他們必將獲得他人的敬仰，也必將獲得他人的尊重，因為他們已有內在的涵容，實實在在，不浮不蕩，將尊重自己的工夫，表達於尊重他人的行為之中。這就是常不輕菩薩的精神：我不敢輕視你們，你們都將作佛。因為人人都將成佛，所以不敢輕視，所以要以虔敬懇切之心去對待人人；因為我是人人之一，所以也將成佛，所以要尊重自己。

當然，自尊是人人都希望享有的（實際上有許多人要求的並不是自尊，而是屬於他尊，甚至壓迫他人來尊重自己），但是，有些人當他有了地位（名利權力）之後，往往只知自己應該享受尊嚴，對於他人（他的屬下以及他的權力之下）的尊嚴，便覺得，那是一種多餘的浪費，他可隨便侮辱他人，也可隨處侵凌他人的尊嚴。如西方歷史上有一位皇帝曾說「朕即國家」，一如基督教的上帝所說：「我即真理道路生命」，捨他之外，一切的一切，都是不重要的附屬零件。什麼修道，什麼行善，什麼德性，什麼聖人，什麼人類的尊嚴，在他們眼下，都是子虛！他可以原諒其個人的荒淫無恥、暴虐無道，但卻不能容忍他人對其毫末的不敬之心。如果我們

潔身自好，自尊尊人，不幸而遇到了這樣的人，為了保持尊嚴，最好是離之他去，否則，我人的自尊雖不會因了權力的侵凌而有所褪色，但也並不就是理想的際遇。因為他既不能自尊，我人何必吃力不討好地向他尊重呢？我想，佛陀規定弟子們不得向國王大臣及大富巨賈等的攀緣，理由即在於此，唯恐佛弟子受了侮辱，有損佛教的莊嚴。

其實，我人只要無所貪求，無所貪執，對於自己的尊嚴，他人便奈何不得。有些人，為求達到貪求（財、色、名、位、食等）的目的，不惜施用任何卑劣的姿態和手段，像這樣的人，他是毫無尊嚴可說的。也有些人利用了人們貪求的弱點，設陷張網，把你圈套束縛起來。你要財產、你要美色、你要名望、你要地位、你要大吃大喝，什麼都有，只要你能聽話，叫你向東，你不要向西，叫你下海，你不可上山，叫你去毀滅，你不可生存！事實上，人一到了這種境地，不但自尊不保，連生命也將斷送。如果我人無所貪求，便可拒絕一切自己所不同意的言行。我人的自尊也就不為任何的外力動搖。外在的惡勢力，可以監禁，可以封嘴，甚至把我人的腦袋砍掉，我人的自尊還是我人的自尊；因其干涉不到我人的思想，我人的人格，我人的心。經中說，釋迦世尊，為度此一娑婆世界的眾生，來此八千往返，千次捨身，最後一生，捨身飼虎。我人學佛，不但可以不貪，並且能夠力捨：捨財寶、捨妻子，乃至捨去頭目骨肉，無所不可施捨，還怕什麼不能保全我人的自尊呢？我想，佛陀制定出家弟子戒禁的八不淨物，目的也在治去人之貪求，保留各人的自尊，返還本來的面目。

但願我們尊重自己，也去尊重他人；不要否定他人的尊嚴，更要守住自己的尊嚴。否則的話，便是背向了成佛之道，急轉直下，不堪設想！

（《覺世》一一二期）

## 福業與德業

佛教的兩大行門，便是福德與智慧的兼修並行，福慧圓滿，也就是佛果的圓成。

可是，凡夫位中的行者，很少能夠將福德與智慧兼修並行的，不是偏重於福德的經營，便是偏重於智慧的追求。

事實上，凡夫真要確實做到福德的經營者，很不容易，真要確實做到智慧的追求者，也不容易。福德與智慧，乃是行者的兩隻腳，缺了一樣，便成跛子，如能把其中的一樣做到確切實在，必也能把兩樣全都做到確切實在，否則的話，營福最多是人天福，求慧最多是世俗慧。至於出世法的福德智慧，實在不是一樁簡單的事。所以佛世的出家人，要在「所作已辦」之後，才去經營護眾與安眾的福業，原因在此。

出家人，本來應以自求出離為主，自主有了基礎，再行營福度眾。但是，末世的出家人，未出家時，就想「弘法利生」，出家之後，馬上就以「人天師表」自居，要做住持，要當導師，出家不到十年，便已有了徒子徒孫一大群，他們以為這是大功德。

福德二字，本來是連著解釋的，但在末世的出家人，為了福業的經營，往往忽略了德業的損失；因此，福德二業，又形成了背道而馳的現象。

所謂福業，是指收徒弟、起寺院，以及各種事業的經營。從本質上說，這是接引大眾，造福大眾的事業；接引他人學佛的功德很大，接引他人出家的功德更大，如果再起了寺院，安住他人，成就他人來修持辦道，其功德之大，實在難以比喻。

所謂德業，是指有益於自己也有益於他人的一種心理現象；不但有益於現世，尤其還能有益於盡未來際的無量行程中的無量眾生。

合起來說：福業是外在的表現，德業是內在的心術，所謂內聖外王之道，就是福德二業的相互為用。真正的福業，是從德業中產

生；德業的崇高偉大，亦必假借福業的行為，才有具體的表現。

但在世間上，固有許多人以福業來助成他們的德業，卻有更多的人成就了福業而損失了德業！這就是儒家所稱的偽君子。他們為了達到徒眾「殊勝」、寺院「殊勝」、財富「殊勝」的目的，不惜施展投機取巧、明哄暗騙、諂言媚語等的手段。

實際上，他們收了徒眾，殊少教育徒眾，目的是在利用徒眾，來鋪設名利之路；起了寺院，未必能夠成就他人去修行辦道，目的也在利用寺院，來鋪設名利之路；興辦事業，未必出於悲心的攝化，目的乃在利用事業，來鋪設他們的名利之路。

正因很多人的營福，是出於私利的追求，而非出於德業的表現，所以他們的福業也是假的；營福的功德很大，假借營福之名而遂私利之欲者，罪過更大！

我曾聽說，並也見到一些營福的出家人，當他們的福業達於極盛之時，也正是他們的品德降到最低之際。這於福業二字的運用，簡直是一大諷刺！

真正的福業，乃是出於「實至名歸」，乃是自然而然的，不用巧取豪奪，不用心機手段，福業的成就，自然輻輳而來，古來有大成就的高僧，無不如此。所以，我雖非常敬佩敬仰那些善於營福的出家人（如果大家不營福業，佛教也將無以安立），但我總希望應該以德業為福業的出發點才好，否則心術太壞，即使手段高明，因果卻不會放了我們！

## 名與利

我人立志修學之初，頗少為求名聞利養，但於修學進程之中，如有名利機會之相就相趨者，往往又為之心動而不捨得拒絕。終為名利所累，以致無法擺脫。及其回過頭來悔悟自覺之時，卻已到了

人生旅途的日落西山之際，這是極其悲哀的事。以此，可以斷言：聖者的心志，除了一念聖格的追求與嚮往，對於人生道中，隨時可能襲擊誘惑的名劍利矢，必然可以熟視無睹，否則，便將接受與名利俱來的埋葬或退墮。我人不是聖者，但終不能不有嚮往於聖者聖格的追求。

在現實的社會之中，名聲大的人，絕不等於備有真才實學的人；財富多的人，絕不等於具有高尚人格的人。同時，最最善於鑽營釣沽的人，絕不能夠得到他所希望的名望與財富，即或僥倖而得到了若干名利上的成就，那也必將成為過眼的雲烟，瞬息即逝。相反地，真有實學的人，不一定成為當世的聞人，真有高尚人格的人，也不一定有其足夠的財富。因如古人所說：「人不知而不慍，不亦君子乎？」有學有德的人，他是不會到水銀「燈下」去「搶鏡頭」的。我們看到，現實環境裡，最出鋒頭的莫過於電影「明星」，其實，天上的星宿，除了彗星，往往歷千千萬萬年，仍能閃閃發光，至於電影演員，即使最紅的，在其盛年，雖可名聞遐邇，一旦銀幕的票房記錄，失去價值，而至退休之後，人類是健忘的，不多幾年，便會被人拋諸腦後了。事實上，像這種專以「搶鏡頭」的手法，來使自己成名的人，可以說數數皆是。但也敢予肯定，他們的聲名，不會太久，更不會永恆。古人說：「君子固窮」，在歷史上，固有許多大富長者，樂善好施，濟困扶弱的記載，但是「為富不仁」的人，卻也比比皆是。再說，富而好仁的人，往往都是從其極度艱難的生活史中奮鬥出來的，他們曾經受過窮困的痛苦，所以仍能不忘窮困中的人們，而予濟助。但是真正的聖人或偉人，往往是並不希望使其自身成為紅人或富翁的，縱然名位與財富已跟他們結合為一體。

利是人人喜歡的東西，也是能夠埋葬人們的刑具；利欲薰心的人，會忘掉整個人群，而只看到他自己一個人。利之為物，也是誘人的陷阱，當你追求它的時候，總好像它比你走前了一步，即或讓你揪到了它的尾巴，你總無法全部佔有它，當你越去接近它時，它的體積變得越是龐大，也像向前奔得越加快速，甚至那條已經被你揪住的尾巴，也隨時可能從你的手心裡滑脫。但是，當你停下，不

再打算追求它的時候，它又會停止前進，並像一位多姿豔麗的美女，回過頭來，向你拋著媚眼。因此就有許多人，在利欲的玩弄或懲罰下，勞碌了一生，也痛苦了一生。所以，只有從利欲的旅程中退休下來的人，才能真正地從事人格的建樹和學養的充實，顏回能夠居陋巷仍不改其樂，故能做到三月不違仁的人生境地。釋迦世尊之為僧眾制定不執持金銀寶物一戒，目的也在防犯貪求利欲的邪思雜念。我們看到古今偉人的事蹟，往往多是從貧困的環境中努力出來的。

然而中國的佛教，僧人如不蓄錢，勢將無以為生，故我並不反對金錢的運用，只要不為個人，而是為了佛教。然我主張佛教不能沒有財富，佛教的個人卻不必有財富，否則他將耽著於利欲的泥沼之中，做著利欲的奴才僕役，不唯不能救人，亦必無以自拔。有人說有錢的人是福報，我則以為多數的富人，乃是業障。唯有富而能仁的富翁，才是財富的主人，唯有能以財富謀求人生的充實，發揚自性的道德，才是人間的福人；古代的高僧，為了道場，為了弘法，經手的財富往往很多，但他們私人，仍是窮和尚一個，他們平時節儉，臨命終時，毫無私蓄遺產，那才算是福報。因其用利而不為利欲所用。

## 爭與和

爭，是不好的，但也未必全是不好；和，是好的，但也未必全是好。總之，世間法，沒有一樣是絕對的。

爭，在一般人的觀念中，總是不好的，比如爭名、爭利、爭權勢、爭地位等等，給予人的印象，總是討厭的。即使自己正是一個爭的人物，並且也在爭的形態之中求生活，他也絕不自願承認是個爭名奪利的人物，並且還要假借種種美妙的名詞來作爭名奪利的藉口，表示他是為大眾謀幸福，而非為一己爭名利。

其實，大智若愚，大惡若賢。一個最能爭取個人名利的人，必也是一個幾乎是眾望所歸的人；相反地，一個衷心為大眾謀幸福的人，往往倒會成為眾矢之的。原因是前者以曲心走曲路，而且走得圓滑無比，八面玲瓏，所以看來像個大好人；後者以直心走直路，而且走得方方正正，有稜有角，所以使人感到處處障礙。但是，人皆不能離一爭字而能有所作為，惡人要爭，善人也要爭；不過，惡人是為其個人的利害得失而爭，善人則為大眾乃至一切眾生的利害得失而爭。如說人而無爭，那他一定是個軟體動物，否則他已超出世間而處於常寂光中了。即到地上菩薩，也不能無爭。可知，爭，並非頂壞，但看其爭的目的而判好壞。

在佛教，爭的風氣，幾乎每代都有，自從佛滅之後，佛教經常都在爭執之中演進消長。然其爭的內容，大別可分二類：一是為名聞利養而爭，一是為對佛法的知見而爭。因此，有的時代，由於爭得劇烈而佛教衰微了；有的時代，由於爭得劇烈而佛教興盛了。大多數的出家人，為了一己的名利而爭，所以佛教衰微了；大多數的出家人，為了對於佛法的知見而爭，所以佛教興盛了。

所謂小人爭利，君子爭義，未到究竟佛果，知見絕難統一。但是，為一己的名利而爭者，必將眾叛親離，必將遭到輕視與侮辱，即身不見他人的輕視與侮辱，身後也將遭到更多後世人們的輕視與侮辱。所以名利，乃是爭不得的，如果端為一己的名利而爭，不唯影響了個人的道業，勢也影響整個佛門的氣運。相反地，如果大家對佛法的知見看得非常認真，勤奮地研究，不遺餘力地發揚，唯以各人所見的不同而發生爭執，彼此發難，相互指摘，這倒是個好現象了；由於研究的學風一盛，佛法的流佈，也就自然昌明了。正如中國西周時代，若非諸子百家的共相爭論，中國的哲學思想，當亦難有如此的偉大，更不會成熟得如此之早。佛教之由佛陀時代，演進到中國的大小乘分張並容的局面，也是由於歷代祖師們的爭論而來，而且越是爭論的時代，佛教也越興盛，越是爭論得劇烈，佛法也越是光大起來，這是無可否認的事實。所謂真理越辯越明，一個人、一個國家、一個時代、一個宗教、一種學術，不要害怕反對的意見，倒要害怕沒有反對的意見，有人反對，就是表示尚能受到他



人的重視，沒有反對的意見，看似平靜，實即蘊藏著不受重視，沒有價值，乃至即將接受自然淘汰的危機。

所以，佛教之在今日，既要消弭爭的風氣，又要鼓動爭的風氣。為個人爭名利的風氣，應該消弭，更應該群起而攻之，因為那是腐蝕佛教的敗類；為佛教爭知見的風氣，應該鼓動，更應該群起而響應，因為那是中興佛教的強心劑。可悲的是，今日真正能為知見而爭的人，已不多見了！今日佛教中真正能夠爭出一套理論來的人，則更少見了！

爭，並非就是不和，真為知見而爭的人，往往也是最能與人和樂相處的人。和，也不就是同，既然同了之後，也就無所可爭，若是由於和而進於同，那便不是真和，更不是好和。所謂君子和而不同，小人同而不和。「同」之一字，在絕對的形上的觀念說，當然是好的，但在相對的事象的觀念說，那卻不是頂好的，同了便無進步的希望，同了便無互助的可能。比如樂師奏樂，樂器的音調，永遠同著一個不變的音聲，那是同了，但卻同得毫無意思了，他一定要用好多音調，乃至好多種樂器，配合演奏，才能成為動人的樂章。所謂鸞鳳和鳴之好聽，端在以其不同的聲音而作相和之鳴，如果是同鳴，那就單調而不動聽了。

佛教的僧團是最最講求和的，以六和敬，謂之和合僧，講求僧團大眾的和樂相處，從生活言行的和樂相處，乃至打內心起的和樂相處。但是，僧團雖以「和」字規範大眾，「和」字卻不等於「同」字，在和樂相處之中，也分有戒臘的年數，行位的高下前後，以及生活上的差別等次，上座比丘與下座比丘是不同的：內證的工夫不同，修學的境界不同，出入往返的位次不同，乃至接受信施供養，往往也是不同的。但此不同，絕不等於不和，其實，也正由於此等合理合情的不同，才能顯出上下尊卑的次序來，也正由於此一次序而能產生和樂相處的結果。

爭與和，看似相背的，實即也是相接相應的，只要是為知見而爭，只要是和而不同，那都是我們的時代，最需要的東西啊！

---

~ 全書完 ~

# Table of Contents

[《法鼓全集光碟版》第三輯 第六冊](#)

[《評介：勵行》](#)

[上篇 評介- 人物](#)

[近代中國佛教史上的四位思想家](#)

[一、前言](#)

[二、從各宗的分立到要求全面的統一——蕩益智旭](#)

[三、中國傳統佛教的最後集大成者——太虛唯心](#)

[四、唯識學的中興者——歐陽竟無](#)

[五、大小乘共貫的性空論者——印順盛正](#)

[註解](#)

[太虛大師評傳](#)

[一、寫作的動機](#)

[二、大師的一生](#)

[三、失敗的成功者](#)

[劃時代的博士比丘](#)

[一、前言](#)

[二、第一位博士比丘是誰](#)

[三、印順長老獲得了文學博士學位](#)

[四、可惜印順長老未能親臨](#)

[五、日本的學位制度與治學方法](#)

[六、餘感](#)

[印順長老的佛學思想](#)

[關於胡適思想的宗教信仰](#)

[解剖胡適先生的思想與人格](#)

[白聖長老八秩壽慶](#)

[一位具有宏大胸懷的宗教家——為悟明長老八十嵩壽序而作](#)

[上篇 評介- 書評](#)

《中國禪宗史》讀後

- 一
- 二
- 三
- 四

評慧嶽法師編著《天臺教學史》

- 一
- 二
- 三
- 四
- 五

弘一大師《三十三種律學》合刊讀後

《優婆塞戒經》讀後——如何成為理想的在家菩薩

- 一
- 二
- 三
- 四

《成佛之道》讀後

《十大弟子傳》讀後感

我讀影印《大藏經》的最後一本書

《印度通史》讀後

《新晴》評介

《舊約》這部書

一切眾生皆成佛道——《法華經》義示佛本懷

- 一、一生念念觀世音
- 二、回心歸向最圓滿的路
- 三、佛陀最深切的本懷
- 四、根本真理與權巧方便
- 五、修持法華三昧
- 六、授記的意義

## 七、大法鼓音在人間

### 下篇 勵行

怎樣讀書

怎樣寫作

怎樣批評

要有文化熱

理想與現實

容忍．寬厚．奮發

獨立

自尊

福業與德業

名與利

爭與和